

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

CONTRATO SOCIAL

PRÓLOGO
MANUEL TUÑÓN DE LARA

TRADUCCIÓN
FERNANDO DE LOS RÍOS

AUSTRAL



CIENCIAS
Y HUMANIDADES

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

CONTRATO SOCIAL

PRÓLOGO
MANUEL TUÑÓN DE LARA

TRADUCCIÓN
FERNANDO DE LOS RÍOS

AUSTRAL



CIENCIAS
Y HUMANIDADES

Primera edición en Espasa Calpe: 1921
Primera edición en Selecciones Austral: 1975
Séptima edición revisada: 22-XI-1993
Duodécima edición (primera en esta presentación): 7-I-2007

Título original: Du contrat social

Traducción: Fernando de los Ríos

Diseño de cubierta: Joaquín Gallego
Preimpresión: MT, S. L.

Depósito legal: M. 247- -2007

ISBN 978—84—670—2379—4

Espasa, en su deseo de mejorar sus publicaciones, agradecerá cualquier sugerencia que los lectores hagan al departamento editorial por correo electrónico: sugerencias@espasa.es

Impreso en España/Printed in Spain
Impresión: Unigraf, S. L.

Editorial Espasa Calpe, S. A.
Vía de las Dos Castillas, 33. Complejo Ática - Edificio 4
28224 Pozuelo de Alarcón (Madrid)

ÍNDICE

CONTRATO SOCIAL O PRINCIPIOS DE DERECHO POLÍTICO

LIBRO PRIMERO

LIBRO SEGUNDO

Libro tercero

Libro cuarto

PRÓLOGO

Durante largos años ha prevalecido cierta moda intelectual consistente en decir que Rousseau estaba «superado». Se trataba de una antigualla, por añadidura nociva como casi todo lo que nos había legado aquel siglo que tuvo la osadía de querer conceder el primado a la razón humana, de fundamentar la sociedad en bases autónomas (y no heterónomas como lo hicieran las anteriores ideologías de legitimación) y de haber dado vida a las declaraciones de derechos del hombre.

Dista mucho de ser un azar el hecho de que esa moda coincidiese con el ascenso de los fascismos europeos. Verdad es que nunca faltaron, en los momentos de reacción social, quienes, en su intento de desacreditar a Rousseau, facilitaban así las tareas de las inquisiciones espirituales del momento. Ese fue el caso de Sainte-Beuve, tras la derrota de los obreros parisienses en las trágicas jornadas de junio de 1848; y el de Taine, aún tembloroso por el ventarrón de la Comuna. Tampoco era de extrañar que Maurras lo tratase de «energúmeno judaico», ni que todavía en 1924 una importante jerarquía eclesiástica dijese que «había hecho más daño a Francia que las blasfemias de Voltaire y de todos los enciclopedistas». Pero el fascismo intentó destruir la ideología legitimadora del Estado democrático; el fascismo tenía necesidad de que el hombre estuviese sometido a un poder heterónomo, que fuera súbdito y no ciudadano. Sin duda la idea de *voluntad general* realiza una operación hipostática, al establecer que la voluntad de la

mayoría es la del conjunto que forma el cuerpo soberano; pero el totalitarismo necesitaba sustituirla por una hipostatización mucho mayor, en la que el ser ungido por el carisma asumía las atribuciones de la totalidad y se identificaba con ésta. En cierto modo, el absolutismo francés ya había proclamado la gran hipostatización, *L'État c'est Moi,* que fue precisamente demolida por la obra de Rousseau, de Montesquieu, etc.

Ha habido, pues, un período de nuestro siglo en que no era «de buen tono» recoger, siquiera fuese con sentido crítico, el legado político e ideológico de Jean-Jacques Rousseau. No era una moda «inocente»; tras la condenación intelectual del ginebrino se alzaron luego las piras siniestras de los campos de exterminio; se empieza quemando libros de Rousseau con el brazo en alto y se termina enviando a la muerte a quienes se atreven a señalar que la *voluntad general* puede ser mucho más útil y más moral para organizar la convivencia que las faramallas barrocas de quienes quieren tener razón contra la mayoría.

El gran tema del CONTRATO SOCIAL es, ni más ni menos, que la fundamentación de la legitimidad democrática. Ciertamente, su temática no se agota ahí, y su estudio no puede ser ajeno al período histórico que la vio nacer, pero su idea-clave es la elaboración del concepto de *sociedad civil,* su separación del concepto de Estado y la subordinación de éste a aquélla.

La concepción roussoniana parte de reconocer la *estructura dualista* de la sociedad moderna, en la cual el primado decisorio corresponde al pueblo que forma «el cuerpo soberano».

El pacto social de Rousseau no es, ni ha pretendido ser nunca, una hipótesis histórica; es una fundamentación teórica. Que se trata de fundamentar en la razón la legitimidad queda claro desde el primer capítulo de la obra. Rousseau declara allí ignorar cómo el hombre perdió la libertad primaria del estado de naturaleza.

En cambio, dice que cree poder resolver qué puede legitimar ese cambio —del estado de naturaleza a la sociedad civil—. La fuerza no es más que una situación de hecho si no

está legitimada. ¿Cómo la fuerza se convierte en derecho y es aceptada voluntariamente, no como imposición? En eso reside la legitimación. «El más fuerte —dice Rousseau en el capítulo III del libro I— no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor *(pour être toujours le maître)*, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber». He aquí todo el proceso de legitimación.

Rousseau busca la clave de bóveda en que descanse el edificio de la sociedad civil. Es «el acto por el cual un pueblo es tal pueblo». Siguiendo a Grocio, dice Rousseau que «un pueblo es un pueblo antes de darse un rey». El acto de darse un rey supone una deliberación pública: la constitución de la sociedad civil, es decir, del cuerpo social soberano. Según Rousseau el hombre llega a ese acto mediante el pacto o contrato social, único que exige el consentimiento unánime de cuantos en él participan.

Por ese pacto cada cual pone su persona y sus poderes a la disposición de una *voluntad general* que emana de un cuerpo moral y colectivo creado por la asociación de todos.

Rousseau empieza usando en el capítulo VI los términos *comunidad y asociación,* pero el término *voluntad general* pasa cada vez a ser más preponderante y, por ende, definitorio. Sabemos que la voluntad general no es la suma de voluntades individuales, ni tampoco la voluntad de un jefe o de una élite que se creen autorizados (por fuentes divinas o humanas) a definir e interpretar por sí y ante sí la voluntad del conjunto del cuerpo social.

La creación de una unidad dialéctica superior al negarse al estado de naturaleza primario (la sociedad civil, el cuerpo soberano, que a su vez afirma en un plano superior las libertades del estado de naturaleza, negadas primero, y afirmadas luego a nivel superior, protegidas por el derecho) diferencia el contrato social roussoniano de otros que lo precedieron: el de Hobbes, que es la dimisión de todos en favor de un poder absoluto de un solo hombre o de una asamblea (tradición evocada complacientemente por los totalitarismos); el de Locke

que, si bien garantiza los derechos individuales, supone un contrato bilateral por el cual los particulares ceden sus poderes a un hombre o grupo de hombres. Para Rousseau se trata de una creación de nueva planta a base de negar los estratos precedentes: estado de naturaleza con las libertades primarias; alienación total de poderes individuales de hecho; creación de un cuerpo social nuevo, cuyo mecanismo decisorio es la voluntad general que será en adelante la fuente de todo poder político.

Ese nuevo cuerpo —*república* o *cuerpo político*— es llamado por Rousseau *soberano* cuando es activo, *Estado* cuando es pasivo y *poder* si se le compara con sus semejantes. Y aquí viene una precisión muy importante, puesto que se trata de una terminología muy usada en los dos siglos que han seguido a la edición del CONTRATO SOCIAL: «respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo* y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del estado».

Fácil es colegir la actualidad de algunas de estas definiciones, dos siglos largos después de haber sido escritas. En ellas se basa la comprensión de lo que es soberanía popular (aunque algunos, como Burdeau, tienden a la confusión entre soberanía nacional y soberanía popular). Es un concepto jurídico-político de pueblo —en cuanto a la totalidad de los ciudadanos como cuerpo colectivo soberano— que no hay que confundir con el concepto sociológico de esa misma palabra (en el sentido latino de *Plebs*).

Las precisiones terminológicas de Rousseau nos ayudan igualmente a evitar confusiones de grave alcance, como la de llamar ciudadanos a quienes no son copartícipes de la soberanía ni toman parte libremente en el proceso de elaboración de la voluntad general. Donde el Poder tiene base carismática o teocrática —o en cualquier variante del autoritarismo—, difícilmente puede haber ciudadanos.

La fundamentación teórica de Rousseau iba más lejos; por un lado, se trataba de un razonamiento análogo al del cálculo

de probabilidades apoyándose en la ley de los grandes números; por otro lado, y siempre dentro de la concepción del pacto social, resulta que éste ha sido realizado por el voto unánime de quienes se asocian; luego, todos y cada uno han decidido previamente y como principio básico que el voto de la mayoría significaría en adelante el criterio de interés general. Aceptar por adelantado lo que decida la mayoría, respetar su decisión, es «la regla de juego» que hace posible toda democracia, el consenso sobre la forma o procedimientos, sin el cual la democracia se convierte en banderín de enganche para incautos.

Según Rousseau, los hombres ceden mediante el contrato social el derecho ilimitado a todo cuanto les apetece. Ganan, en cambio, la *libertad civil* que les hace dueños de sí mismos y les garantiza contra toda dependencia personal.

El contrato da origen a una persona colectiva, con voluntad propia; ésta es la *voluntad general*. Pero hay que guardarse de confundir la voluntad general con la voluntad de todos; la voluntad general no es igual a la suma de voluntades particulares ni es cuestión de votos. Lo que hace que la voluntad sea general es menos el número de votos que el *interés común* que les une.

Porque la voluntad general tiende a evitar los intereses particulares en conflicto y armonizarlos. Precisamente la Voluntad General tiene como finalidad socializar todos los intereses. Y así explica Rousseau: «quitad a esas mismas voluntades (particulares) el más y el menos que se destruyen mutuamente y queda, como suma de las diferencias, la Voluntad General».

Para Rousseau, la soberanía es atributo esencial del cuerpo social que surge del Pacto (el Estado) y no puede delegarse nunca. Como la soberanía se expresa por medio de la voluntad general al elaborar la ley, esto ha sido motivo de numerosas objeciones hechas a la teoría de Rousseau en este aspecto; en efecto, entra en contradicción con la doctrina de la «representación colectiva». Vaughan y Halbwachs han confundido la voluntad general con la representación colectiva de nuestro tiempo. Durkheim, sitúa el problema en su ámbito de trabajo,

afirmando que hay oposición entre la concepción sociológica y la de Rousseau. Uno de los primeros estudiosos de Rousseau en nuestro tiempo, Robert Derahté, explica que si bien en la edad contemporánea el gobierno representativo no ha hecho sino evolucionar en el sentido de la democracia, la cuestión era muy distinta en el siglo XVIII cuando Rousseau escribía su CONTRATO SOCIAL: «los escritores y hombres políticos que en el siglo XVIII fueron promotores de la doctrina de la representatividad, temían a la democracia más que la deseaban y no se identificaban de ninguna manera con el principio de la soberanía del pueblo». «El CONTRATO SOCIAL —añade Derahté— contiene muy pocas alusiones a los tiempos modernos y se sirve de ejemplos de historia antigua». Recuerda también que «según confiesa el propio autor, el ideal formulado en el CONTRATO SOCIAL no pudo ya realizarse sino en pequeños Estados como la República de Ginebra o algunas ciudades libres de Alemania o de los Países Bajos». Es más, cuando Rousseau redactó sus *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* (1772) escribió que en un gran Estado «el poder legislativo no puede actuar más que por diputación».

En el libro IV del CONTRATO SOCIAL (cap. II) explica Rousseau: «No hay más que una ley que por su naturaleza exija un consentimiento unánime: el pacto social [...]. Fuera de este contrato primitivo la voz del mayor número obliga siempre a todos los demás: es una consecuencia del contrato mismo». El profesor Derahté interpreta el pensamiento de Rousseau diciendo que «si ciertas condiciones se han realizado (que no haya coaliciones en la Asamblea ni asociaciones parciales dentro del Estado) el criterio de la mayoría puede pasar como expresión de la voluntad general.

Es también motivo de reflexión el comentario que hace Rousseau en el capítulo II del libro IV al referirse a la unanimidad de sufragios: «Esto parece menos evidente cuando entran en su constitución (de la Asamblea) dos o más clases sociales, como en Roma los patricios y plebeyos [...] pero esta excepción es más aparente que real, porque entonces, a causa

del vicio inherente al cuerpo político, hay, por decirlo así, dos Estados en uno; lo que no es verdad de los dos juntos es verdad de cada uno separadamente».

Ciertamente, la teoría política de Rousseau carece de suficiente apoyatura sociológica; no parte de la realidad estructural contradictoria que tiene la sociedad civil; si bien distingue entre ésta y el Estado, no alcanza al hecho de que sólo una parte de la sociedad adquiere la hegemonía de los instrumentos decisorios. Rousseau crea, en cierto modo, una utopía política basada en la *virtud.* El pacto se basa en la *virtud política,* y, según se dice en el capítulo VIII, el paso del estado de naturaleza al estado civil tiene como consecuencia que los instintos sean sustituidos por una moral inspirada en la justicia. Ahí parece que Rousseau ha querido rectificar sus ideas de doce años atrás, en su laureado *Discurso a la Academia de Dijon* (9 de julio de 1750), cuando dice que la civilización ha hecho perder al hombre la virtud, tesis que se mantiene en lo esencial cinco años después en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755). Cuando madura el pensamiento de Jean-Jacques llega a la conclusión de que la virtud del hombre del estado de naturaleza es una especie de bondad negativa, basada en la ignorancia del bien y del mal; el paso al estado civil mediante el pacto social da lugar a una bondad y a una justicia positivas, en las que intervienen la conciencia de sentirse obligado a respetar la libertad y bienes de los demás y el que sean respetados los propios.

El mismo carácter utópico se observa en la idealización de los Estados pequeños a imagen del cantón de Ginebra, que siempre tiene Rousseau presente en su obra. Pero sería una visión unilateral, en la que no pocos han caído, la que nos llevase a suponer que Rousseau sólo admitía las formas de democracia directa. En el libro III del CONTRATO SOCIAL manifiesta lo contrario, aunque siga pensando que «según se agranda el Estado disminuye la libertad». Por otra parte, la participación de todos los ciudadanos deseada por Rousseau se refiere a la expresión de la voluntad general estatuyendo

sobre una materia u objeto también general y con carácter obligatorio para todos, es decir, a la *elaboración de la ley.*

Cuando Rousseau piensa en un pequeño Estado, se opone a las sociedades parciales dentro del mismo, a los partidos, etc. La historia sociopolítica ha demostrado durante dos siglos que el vacío entre el Poder y el individuo en un Estado moderno tiene que ser llenado por cuerpos intermedios si se quiere impedir el aniquilamiento de la personalidad humana. No era ése, desde luego, el propósito de Jean-Jacques quien, por otra parte, cuidó bien de añadir que «si una de esas asociaciones es tan grande que domina todas las demás [...], el criterio que resulte dominante será un criterio particular».

Sabemos que el gran escollo de la construcción teórica de Rousseau reside en que la Soberanía no puede delegarse, y la elaboración de la ley es ejercicio de la soberanía. «Los diputados del pueblo —dice— no son, pues, ni pueden ser sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado, es nula, no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre y se engaña; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto son elegidos, él es esclavo, ya no es nada».

La idea de *Comisarios* aplicada a la delegación ejecutiva se ha visto observada, pero sólo nominalmente, en ciertos momentos de la Revolución francesa y en la Revolución rusa. La necesidad de someter las leyes a referéndum figuró también en la Constitución francesa del Año I (1793), pero jamás se aplicó ese precepto.

No es la menor paradoja de la doctrina roussoniana el haber echado las bases de la legitimidad del Estado democrático y de su funcionamiento, por medio de la voluntad general, y haberse quedado en cambio a nivel de la idea de compromisario o mandatario sin llegar a la de representante.

Puede decirse que el concepto de representatividad, tal como se utiliza en el estado contemporáneo, no había sido descubierto en tiempo de Rousseau, por más que la práctica inglesa lo asemejase.

Por ejemplo, los procuradores en Cortes eran sólo mandatarios de sus ciudades. Pero si hoy nos parece superado, la voz de Rousseau puede servir de advertencia contra los excesos de la teoría de «representatividad nacional». Como es sabido, los teóricos de esta última sostienen que cada representante no representa a sus electores, sino a la nación entera; partiendo de ese primer supuesto, no pueden estar obligados por mandato, ya que «su función no es expresar una voluntad preexistente en el cuerpo nacional» (Burdeau). El voto supone una transferencia al representante cuya voluntad se convierte en voluntad de la nación (lo que de ningún modo es cierto ya que será una parte alícuota de la voluntad nacional formada por la suma algebraica de voluntades de los representantes).

Modernamente, los diferentes proyectos de control por los electores de la función parlamentaria, las constantes referencias a programas concretos a partir de los cuales son elegidos los representantes, demuestran una vinculación real entre electores y elegidos (además de las sesiones de «explicación de mandato electoral», relaciones del elegido con comisiones y cuerpos profesionales de su circunscripción, etc.), ponen de manifiesto que la doctrina de la «representación nacional» no pasa tampoco de ser una «hipótesis de trabajo», que se hacía necesaria para justificar teóricamente el funcionamiento de los cuerpos legislativos modernos.

En todo caso, el concepto del Estado y de sus límites que nos dejó Rousseau sigue teniendo, como decíamos antes, una palpitante actualidad. Porque si estableció la supremacía del soberano, también creó sus límites. Cuando en la segunda mitad del siglo XX, los progresos de la técnica y de la información concentran en el «Leviatán» de nuestros días un poderío con frecuencia inquietante para la persona humana, el problema de los límites, como el de las libertades, es un asunto de primer plano.

El poder soberano del cuerpo político está limitado por las propias convenciones del pacto social, de suerte que, por ejemplo, el cuerpo político soberano no puede obligar o cargar

más a un súbdito-ciudadano que a otro; la voluntad general no puede aplicarse al mundo particular de las personas individuales, porque dejaría de ser general. La ley viene a ser la primera garantía; naturalmente, se parte de que no haya confusión entre la función soberana de proclamar la ley y la función de ejecutarla que compete, según Rousseau y los politistas clásicos, al Gobierno. «Para ser legítimo —dice en una nota— el Gobierno no tiene que confundirse con el soberano, sino ser su ministro».

La ley no es ni puede ser inmutable; las sociedades cambian, las circunstancias en que viven también. Si las leyes son para Montesquieu «relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas», Rousseau estima que «un pueblo es siempre, en todo momento, dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores» (libro II, cap. XII); ambas concepciones pueden equilibrarse, puesto que a fin de cuentas se trata de que la ley sea para el hombre y no el hombre para la ley; lo importante, lo que garantiza el bien de la comunidad, es que la norma obligatoria sea una ley, es decir, expresión de la voluntad general. Sólo entonces puede decirse, según Rousseau, que gobierna el interés público. Para precisar esa idea llama república a todo estado regido por leyes, cualquiera que pueda ser su forma de administración; en ese sentido roussoniano una monarquía puede ser república.

Vemos, pues, que la cuestión de la legitimidad democrática se plantea de nuevo y vigorosamente por Rousseau en el primer capítulo del libro III del CONTRATO. Su definición de gobierno es del mayor interés: «Llamo, pues, *gobierno* o suprema administración al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado al hombre o cuerpo encargado de esta administración».

No ignora Rousseau la predisposición de Ejecutivo a atribuirse potestades del cuerpo político soberano. Como oportunamente ha señalado Halbwachs, es fundamental en el libro III del CONTRATO SOCIAL el estudio de «la tendencia natural que tiene el gobierno a usurpar atribuciones al soberano». La signi-

ficación que puede tener la monarquía dentro de la doctrina democrática de la voluntad general no deja de ser sugestiva e incluso es premonitoria respecto a una serie de monarquías de nuestro tiempo, como son las escandinavas, la belga, la holandesa y hoy la española (aparte del vasto tema de la monarquía de la British Commonwealth, que dejamos voluntariamente de lado). La fuente legítima del poder está en todos esos casos en la soberanía popular, y el monarca gobierna por delegación. Sin suda, la mecánica no es exactamente la misma que la de las llamadas monarquías parlamentarias en las cuales los decretos del monarca tienen que ir refrendados por un ministro, pero las consecuencias son las mismas; incluso en el «doctrinarismo» decimonónico (desde Guizot hasta Alonso Martínez y Cánovas del Castillo).

Más sugestivas aparecen algunas interpretaciones de la voluntad general —a las que hemos hecho alusión— expresadas en el último decenio de nuestro siglo —en los ochenta quiero decir—, a saber: la de Alexis Philonenko en el tomo III de su obra *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* (Vrin, 1984), que estima que la idea de voluntad general se apoya en una rigurosa base matemática, la del cálculo infinitesimal, tal como éste se desarrolló en el siglo XVIII tras los trabajos de Leibniz que, al parecer, fueron conocidos por Rousseau. Otros politistas, Luc Ferry y Alain Renaut, en su obra *Philosophie politique, III. Des droits de l'homme a l'idée républicaine* (París, 1985) han afirmado que la voluntad general no es el resultado de un simple recuento auténtico de las voluntades particulares, sino una verdadera *integral* en el sentido matemático.

Sea como fuere resulta evidente que la idea de Voluntad General de Rousseau estaba inserta en un modelo moralizante con gran carga de utopía y suponía una sociedad que no estuviese escindida en grupos con intereses antagónicos; en su proyecto de organización social ésta se movía a impulsos de la cooperación y la solidaridad y no de la lucha y la competencia.

El problema práctico que se le presentó era de cómo a partir de una sociedad ya corrompida por el egoísmo, la Ley podría ser expresión de la voluntad general.

En todo caso, Rousseau era consciente de las grandes dificultades que suponía la aplicación empírica de su modelo: «el pueblo de por sí quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La Voluntad General es siempre recta, mas el juicio que la guía no siempre es claro».

Y a veces parece ganado por el desaliento: «Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones —escribe en el CONTRATO—, sería precisa una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no experimentase ninguna».

En el capítulo VII del libro II, al tratar del Legislador, dice Rousseau que «para instituir hay que sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo». En resumen, opta por la vía pedagógica o modelo educativo, como muchos pensadores sociales lo han hecho después.

La aportación roussoniana cobra nuevos valores en la sociedad de nuestro tiempo. No solamente por las razones ya aducidas; hay más. En primer lugar está el tema de las libertades y la difícil ecuación de libertad e igualdad. Rousseau se refería tan sólo a la igualdad jurídico-formal, la de todos los hombres ante la ley. Digamos de antemano que ya no es parva cosa, y que su vigencia es un supuesto previo de cualquier otra igualdad. Pero, además, hay que leer todo Rousseau, y saber que también dice aquello de que «ningún ciudadano sea tan opulento para poder comprar a otro, y que ninguno sea tan pobre para estar obligado a venderse». Y en una nota dice que para que un Estado tenga consistencia «no hay que sufrir ni personas opulentas ni miserables».

Rousseau concibe todavía un Estado pequeño formado esencialmente por agricultores (el impacto fisiocrático en él es bastante neto), artesanos y pequeños comerciantes. Escribía en una época esencialmente precapitalista, que no había cono-

cido todavía la revolución industrial. Por consiguiente, su manera de enfocar la cuestión de la propiedad, se centra sobre la propiedad de bienes de uso adquirida con el trabajo personal, y en modo alguno entra en línea de cuenta el tema, sin embargo clave, de la propiedad de medios de producción.

Se ha repetido mil veces que el derecho de propiedad figura en primer plano de la Declaración de 1789 y que ello refleja el carácter burgués de la Revolución francesa. Sin duda, el CONTRATO SOCIAL legitima el derecho de propiedad, cambia la simple tenencia, el derecho del primer ocupante, etc., en la figura jurídica de propiedad. Pero sería erróneo confundir el pensamiento de Rousseau con el de los ideólogos, más o menos ocasionales, de la burguesía que accede al poder en Francia a fines del siglo XVIII. La Declaración de 1789 sitúa en primer plano la libertad y la propiedad como derechos naturales. En la Declaración de 1793 (mucho más roussoniana) se insiste preferentemente en la igualdad y se dice que «cada ciudadano tiene igual derecho a concurrir a la formación de la ley y al nombramiento de sus mandatarios». La Constitución del Año I (1793) es la que sigue más fielmente la teoría del Estado del CONTRATO SOCIAL; es ella la que establece el sufragio universal directo y el refrendo necesario de las asambleas primarias sin cuyo acuerdo las leyes votadas por el Cuerpo legislativo no tienen completa validez; y es ella quien concibe el Ejecutivo como agente delegado de la asamblea.

Conviene recordar que si en el CONTRATO dice Rousseau ignorar cómo se ha operado históricamente el paso del estado de naturaleza al estado civil, siete años antes, en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad...* ha esbozado un hipotético esquema de cómo se ha producido ese cambio. Y allí se fundamenta históricamente la formación del estado civil en la necesidad de afirmar la propiedad, transformándola en norma de derecho: «El primero que habiendo cercado un terreno se ocupó de decir *esto es mío,* y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil». Esta idea, que por otra parte tiene un relativo prece-

dente en los *Pensamientos* de Pascal, es ampliamente desarrollada. Y el *Discurso* concluye que si la desigualdad apenas existía en el estado de naturaleza «[...] se hace por fin estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y de las leyes».

Sabemos que esa visión pesimista es la que intentó superar Rousseau escribiendo el CONTRATO SOCIAL. Para ello renuncia a la explicación histórica y opta por la política y moral. Pero tiene siempre conciencia de que la igualdad jurídica no lo es todo; recordemos una nota suya al capítulo IX del libro I donde dice: «Bajo los malos gobiernos esta igualdad es exclusivamente aparente e ilusoria; sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho, las leyes son siempre útiles para los que poseen algo y perjudiciales para los que no tienen nada». Quiere decir, como se desprende en el contexto, que son útiles a aquellos que más poseen, que poseen demasiado. Así, Rousseau no podrá ser nunca el ideólogo de la «democracia» censataria. El estricto liberalismo, para el que el Estado no es sino la garantía de los derechos de libertad y de propiedad anteriores al pacto social —anclados en una concepción estrictamente iusnaturalista— está representado por Locke. Pero con razón se ha dicho que Rousseau (al contrario de su interpretación por los liberales decimonónicos) representa un punto de ruptura en la concepción clásica iusnaturalista.

Esta reinterpretación roussoniana —que debe mucho a los italianos Humberto Cerroni y Galvano Della Volpe— es otra de las razones que reactualizan la obra de Jean-Jacques. Según este punto de vista, Rousseau abre en cierto modo la crisis del iusnaturalismo, puesto que no concede el primado a unos derechos individuales anteriores al pacto, sino a la creación de una nueva asociación política *orgánica,* de la que van a partir los nuevos derechos que se tienen no como individuos en sí, sino como miembros de la comunidad. El tema central de Rousseau no es la garantía de esos derechos, sino el ejercicio directo y continuado de la soberanía popular. Lo que Rous-

seau ha captado como esencia es la realidad del consenso confirmado posterior y cotidianamente, que es razón y soporte de la sociedad civil. En palabras de Cerroni, «en Rousseau la soberanía profundiza en sus raíces políticas afrontando la construcción no ya de un estado custodio de los derechos individuales, sino la de un Estado que realiza la comunidad popular, la de un *yo común*». «No se trata para Rousseau de garantizar la esfera individual como tal por medio del Estado (con lo cual Cerroni se opone a su compatriota Del Vecchio, que sólo veía esa función en el pacto social), sino de resolver la individualidad y el carácter privado en una comunidad pública en la que todos actúan como iguales, articulada por la directa participación de los individuos».

Rousseau escribe a mediados del siglo XVIII en una encrucijada decisiva de la historia del mundo. Si por una parte está inevitablemente condicionado por él, por otra va y ve más allá que los ideólogos de una burguesía —sobre todo comercial y de negocios— ante todo apetente del poder, que se presenta entonces como clase hegemónica nacional. De ahí sus contradicciones; por un lado, la preocupación, cara al Derecho natural, de que el individuo, aun después del pacto, no obedezca sino a sí mismo (lo que no deja de ser una ficción jurídica y moralista); por otra, la consecuencia a que se llega de crear un cuerpo nuevo, del que emana la soberanía y, por consiguiente, los derechos de la persona como miembro de la comunidad, como partícipe en la formación de la voluntad general.

Rousseau llega a captar la contradicción política del mundo moderno y contemporáneo, el problema de la conjunción de igualdad y libertad (ésta no existe sin aquélla), el de la fundamentación de las decisiones del cuerpo político, en suma, la legitimidad democrática mediante el consenso, y esto con un criterio de participación activa. En cambio, la contradicción real-sociológica, no llegó a ser enteramente captada por él, el gran tema de cómo la contradicción política no puede desglosarse, en su aspecto funcional, de la contradicción socio-real. De ahí su tendencia al utopismo moralizante; tendencia que

no es unívoca y que se contradice no sólo en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad...*, sino también en numerosos pasajes del CONTRATO: el grave riesgo que la desigualdad económica supone para la comunidad política (visto en la óptica eticista, de ricos y pobres, más que en la científica de relaciones de producción), el total escepticismo sobre la verdadera democracia (libro III, cap. IV), donde llega a decir que «si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Mas un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres». ¿Qué significa esto? Significa, a mi entender, que Rousseau es menos utópico de lo que pudiera creerse tras una lectura superficial. Ese capítulo es un grito de desesperación al reconocer que la mecánica política exige el establecimiento de numerosas funciones delegadas, lo que a la postre supone un cambio en la administración; que el equipo más restringido que resuelve los asuntos (lo que nosotros llamaríamos «ejercicio cotidiano del poder») acaba naturalmente por tener más autoridad (formación de la élite del personal político). Rousseau tenía la suficiente lucidez para entrever los peligros; pero si reconoce que la democracia no es perfecta, eso no invalida las bases de la legitimidad democrática, con todas las imperfecciones que pueda tener.

Pero no sabríamos cerrar este prefacio sin una referencia a las críticas más contemporáneas recibidas por el CONTRATO SOCIAL y las ideas roussonianas. Dejamos de lado, para no prolongar en exceso estas líneas, las críticas de los adversarios de la Revolución francesa que escriben bajo el impacto de ésta y se obstinan en vincular literalmente la obra de Rousseau con los avatares de la Revolución: se trata de Burke, de Bonald y de tantos otros ideólogos de la Restauración. Nos referimos a otro género de politistas que han abundado después de la segunda guerra mundial. El más renombrado ha sido el norteamericano de origen israelí J. L. Talmon, que en 1952 ha presentado su obra *The Origins of totalitarian democracy* suscitando el tema acariciado por algunos de trazar una línea ininterrumpida que iría desde la Voluntad General del CON-

TRATO SOCIAL que significaría el aplastamiento de las voluntades individuales, hasta nuestros días. Esta tesis ha gozado de cierta audiencia entre los partidarios de reducir la Revolución francesa a unos simples episodios sin significación social, destacando de ella tan sólo el Terror que, con evidente arbitrariedad, ponen en línea por un lado con Rousseau y por otro con el «gulag» ruso que así se ven sorpresivamente emparentados.

Dejando de un lado lo que esas interpretaciones «fin de siglo» puedan tener de superficial, no es menos cierto que la confusión entre Rousseau y sus posibles epígonos de siglos después parece muy forzada.

Eminentes historiadores y politistas se han ocupado de este debate: así el profesor Jean Touchard en su célebre *Histoire des idées politiques* (1961) recuerda las palabras de Juan Jacobo: «Un pueblo libre obedece, pero no sirve; tiene jefes, pero no amos; obedece a las leyes, pero no obedece más que a las leyes; y es por la fuerza de las leyes por lo que no obedece a los hombres». En suma, el Estado de derecho, expresión antitética del totalitarismo y de todo despotismo. En cuanto a Robert Derathé, ha escrito: «Lo que nunca dijo Rousseau es que la minoría deba someterse a la voluntad de la mayoría ni que sea libre siguiendo un criterio contrario al suyo».

Jacques Julliard, en su polémico libro publicado en 1985 (*La faute à Rousseau,* que puede traducirse por *La culpa es de Rousseau,* título no exento de ironía) hace brillantemente de «abogado del diablo» y se plantea la siguiente cuestión: «antes de preguntarse lo que Rousseau ha querido decir, hay que mencionar brevemente lo que no quiso decir [...] Una cosa es segura: el Rousseau histórico, el Rousseau auténtico no tiene mucho que ver con el demócrata revolucionario que hicieron de él los jacobinos, ni con el pensador pretotalitario imaginado por sus adversarios». Y añade más adelante la cita de Rousseau contra las facciones políticas que concluye así: «Cuando una de las asociaciones es tan grande que excede sobre todas las demás [...] ya no habrá voluntad general y la opinión que domina no es sino una opinión particular».

Julliard comenta: «¿Cómo los partidarios de la interpretación totalitaria de Rousseau han podido olvidar textos que muestran claramente que había para él algo peor que el régimen de partidos rivales; el del partido único?».

Muy probablemente, lo más importante a tener en cuenta es no incurrir en anacronismos al estudiar la obra de Rousseau. Tal vez por eso merecen señalarse las palabras de uno de los más sólidos «roussoneistas» de nuestros días, el profesor Bronislaw Baczko, de origen polaco y profesor de la Universidad de Ginebra, en su colaboración en la *Nouvelle histoire des idées politiques* (París, 1987, dirigida por Pascal Ory). Baczko se esfuerza por señalar «la originalidad de Rousseau en relación con las ideas políticas de su tiempo: los orígenes y los fundamentos de toda institución política, principalmente del Estado, se remontan necesariamente a la socialización de los hombres que son libres, iguales e independientes por naturaleza. Ningún poder del hombre sobre el hombre es natural ni providencial». Ciertamente, así quedaban echados los cimientos de la secularización política y se minaba *«avant la lettre»* el terreno de la «legitimidad» carismática.

Refiriéndose al proceso de intenciones totalitarias que se ha hecho a Rousseau (Talbot, Popper, etc.) Baczko lo califica de «debate de términos confusos que se hunde fácilmente en el anacronismo al proyectar sobre la obra de Rousseau conceptos, problemas e interrogaciones propios de otra época distinta de la nuestra que no se planteaban ni a él ni a sus contemporáneos».

Por eso la conclusión del profesor Baczko nos parece de lo más atinado: «Comprender el pensamiento de Rousseau significa, en primer lugar, restituirlo a su tiempo. A su manera, con sus dudas y sus ambigüedades, participa en la empresa intelectual y política que representa la invención de la democracia moderna, obra apenas comenzada en el siglo XVIII. Por otra parte Rousseau ha formulado cuestiones cuyo alcance sobrepasa a su época...».

Por donde Baczko continúa la línea de Ernest Cassirer cuando en su célebre *Filosofía de la Ilustración,* escribía hace más de medio siglo: «Rousseau se levanta sobre su inmediato cerco histórico y rebasa el círculo de ideas y pensamiento de la Enciclopedia [...] El entusiasmo por la fuerza y la dignidad de la ley es lo que caracteriza la ética y la política de Rousseau y lo que a él le convierte en un predecesor de Kant y Fichte».

Lo que nadie ha superado hasta hoy es la legitimación del Poder propuesta por Rousseau. A la larga, viene a decirnos, no basta con la fuerza para mandar; también es preciso que el pueblo crea en la justicia de esa fuerza que le manda. «Después de todo, la pistola que empuña el bandolero es también un poder», dice criticando la «razón» de la fuerza.

¿Serán acaso las pistolas —o las ametralladoras— la «última ratio»? Eso es lo que jamás admite Rousseau, y por eso, precisamente ha encontrado su teoría más de cuatro enemigos. La *voluntad general,* por imperfecta que sea, evita esa «última ratio». La soberanía popular es irremplazable, es el cimiento universalmente reconocido de la organización y funcionamiento de cualquier Estado; es igualmente reconocido que los hombres nacen y viven libres, que son iguales ante la ley, que sus libertades y derechos son inalienables. Ciertamente, más de dos siglos han sido necesarios para que estos principios tengan la categoría de valores universales, y para ello ha sido necesario superar la intoxicación que suponían las «legitimaciones» que trataron de arrebatar al pueblo sus poderes y al hombre sus derechos.

Y si, siguiendo el ejemplo de don Antonio Machado, hacemos nuestro el proverbio de «Nadie es más que nadie. Porque por mucho que valga un hombre nunca tendrá valor mayor que el de ser hombre», tendremos que reconocer que la *voluntad general* y el respeto de sus decisiones es el único camino para cumplirlo.

Gracias, pues, al solitario pensador de Ginebra. Su libro, publicado en Amsterdam, en abril de 1762, quemado dos me-

ses después en París y en Ginebra, guarda todo su vigor y puede enseñarnos mucho todavía. El CONTRATO SOCIAL y su autor entraron por el gran portón de la historia de la cultura universal. ¿Quién se acuerda ya de quienes lo condenaron a la hoguera? ¿Quién conoce sus nombres? Como dijo el poeta, murieron «sin recuerdo en los hombres que juzguen el pasado sombrío de la tierra» *.

MANUEL TUÑÓN DE LARA

---

* **Alberti**, *De un momento a otro.*

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

AA.VV., *Rousseau et son oeuvre. Problémes et recherches.* (Coloquio del bicentenario), Klinksieck, París, 1962.

BACZKO, Bronislaw, *Rousseau: samotnosc i wspolnota (Rousseau: soledad y comunidad).* Varsovia, 1964.

—, *Ibíd.,* edición en francés, Mouton, París-La Haya, 1974.

—, *«Rousseau, rousseauismes», en Nouvelle Histoire des Idées Politiques,* París, 1987, Hachette.

CASSIRER, Ernest, «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», en *Archiv für gesichte der Philosophie,* tomo XLI, 1932.

CHEVALLIER, Jean Jacques, *Les grands oeuvres politiques de Machiavel à nous jours,* París, 1949.

COLLETTI, Lucio, *Ideologia et societá,* III parte. Laterza, Bari (Italia, 1969). Hay traducción al castellano de Fontanella, Barcelona, 1975.

DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* París, PUF, 1950. Se trata de una edición básica de referencia, reeditada y puesta al día por Librairie philosophique J. Vrin, París, 1988.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José F., *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia,* Fondo de Cultura Económica, México. Presentación de Norberto Bobbio.

GRIMSLEY, Ronald, *The Philosophy of Rousseau,* Oxford University Press, 1973. Hay traducción al castellano con introducción de Josefina Rubio en Alianza, Madrid, 1977.

GROETHUYSEN, Bernhard, *J. J. Rousseau,* París, 1949. Traducción al castellano de Aurelio Garzón del Camino, en Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

HALBWACHS, Maurice, Introducción y notas a una edición del *Contrato social,* Aubier, París, 1943.

IGLESIAS, M.ª Carmen, «La política como liberación: el "Contrato Social" de Rousseau», en *Revista Universidad y Sociedad,* núm. 3, Madrid, 1981.

JULLIARD, Jacques, *Lafaute à Rousseau,* Seuil, París, 1985.

JOUVENEL, Bertrand de, Introducción de 160 págs. con el título de *Essai sur la politique de Rousseau,* que precede a una edición del *Contrato social,* Ginebra, Bourquin, 1947.

ROUSSEAU, J. J., *El contrato social.* La edición de más calidad, en la lengua original, es el volumen III de la edición crítica de *Oeuvres complètes,* publicada en la Bibliotheque de la Pléiade, Edic. Gallimard, París, 1962. En castellano, a partir de 1921 todas las traducciones proceden de la de Fernando de los Ríos (editada con prólogo suyo por Espasa Calpe y reeditada en 1975, 1980, 1981 y 1987). Existe también la edición de Alianza Editorial (Madrid, 1980), traducida por Mauro Armiño, con prólogo y notas del mismo autor.

STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle,* Gallimard, París, 1957. Hay traducción al castellano, versión de S. González Noriega, en Taurus, Madrid, 1983.

TALMON, J. L., *The origins of totalitarian democracy,* Sackers & Warburg, 1952, reimpreso ese mismo año en Boston con el título de *The Rise of Totalitarian Democracy.* Hay edición castellana en México, Aguilar, 1958.

VAUGHAN, C. E., *The political writings of Jean-Jacques Rousseau;* con una introducción de 117 págs. a los textos de Rousseau, Cambridge, 1915.

VECCHIO, Giorgio del, *Su la teoría del contratto sociale,* Bolonia, 1906.

VILLAVERDE, María José, *Rousseau y el pensamiento de las luces,* Tecnos, Madrid, 1987.

VOLPE, Galvano della, *Rousseau e Marx* (primera parte), Riuniti, Roma, 1969. Hay traducción al castellano en Martínez Roca, Barcelona, 1970.

CONTRATO SOCIAL
O
PRINCIPIOS DE DERECHO POLÍTICO *

Foederis oequas
Dicamus leges.

Virg., *AEneid.*, XI, v. 321.

* Este pequeño tratado es el extracto de otro más extenso emprendido ha tiempo sin haber consultado mis fuerzas, y abandonado hace no poco. De los diversos trozos que se podían entresacar de lo que había terminado, éste es el más importante, y además lo he creído el menos indigno de ser ofrecido al público. Los *demás* no existen ya.

LIBRO PRIMERO

Quiero averiguar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y las leyes tales como pueden ser. Procuraré aliar siempre, en esta indagación, lo que la ley permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas.

Entro en materia sin demostrar la importancia de mi asunto. Se me preguntará si soy príncipe o legislador para escribir sobre política. Yo contesto que no, y que por eso mismo es por lo que escribo sobre política. Si fuese príncipe o legislador, no perdería el tiempo en decir lo que es preciso hacer, sino que lo haría o me callaría.

Nacido ciudadano en un Estado libre, y miembro del soberano, por muy débil influencia que pueda ejercer mi voz en los asuntos públicos, me basta el derecho de votar sobre ellos para imponerme el deber de instruirme: ¡dichoso cuantas veces medito acerca de los gobiernos, por encontrar en mis investigaciones razones para amar al de mi país!

CAPÍTULO I

ASUNTO DE ESTE PRIMER LIBRO

El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado. Tal cual se cree el amo de los de-

más, cuando, en verdad, no deja de ser tan esclavo como ellos. ¿Cómo se ha verificado este camino? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no considerase más que la fuerza y el efecto que de ella se deriva, diría: mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, hace bien: mas en el momento en que puede sacudir el yugo, y lo sacude, hace todavía mejor; porque recobrando su libertad por el mismo derecho que se le arrebató, o está fundado el recobrarla, o no lo estaba el «habérsela quitado». Pero el orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no viene de la Naturaleza; por consiguiente, está, pues, fundado sobre convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones. Mas antes de entrar en esto debo demostrar lo que acabo de anticipar.

CAPÍTULO II

DE LAS PRIMERAS SOCIEDADES

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural, es la de la familia, aun cuando los hijos no permanecen unidos al padre sino el tiempo en que necesitan de él para conservarse. En cuanto esta necesidad cesa, el lazo natural se deshace. Una vez libres los hijos de la obediencia que deben al padre, y el padre de los cuidados que debe a los hijos, recobran todos igualmente su independencia. Si continúan unidos luego, ya no lo es naturalmente, sino voluntariamente, y la familia misma no se mantiene sino por convención.

Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; tan pronto como llega a la edad de la razón, siendo él solo juez de los medios apropiados para conservarla, adviene por ello su propio señor. La familia es, pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre; el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos

iguales y libres, no enajenan su libertad sino por su utilidad. Toda la diferencia consiste en que en la familia el amor del padre por sus hijos le remunera de los cuidados que les presta, y en el Estado el placer de mando sustituye a este amor que el jefe no siente por sus pueblos.

Grocio niega que todo poder humano sea establecido en favor de los que son gobernados, y cita como ejemplo la esclavitud. Su forma más constante de razonar consiste en establecer el derecho por el hecho[1]. Se podría emplear un método más consecuente.

Es, pues, dudoso para Grocio si el género humano pertenece a una centena de hombres o si esta centena de hombres pertenece al género humano, y en todo su libro parece inclinarse a la primera opinión; éste es también el sentir de Hobbes. Ved de este modo a la especie humana dividida en rebaños de ganado, cada uno de los cuales con un jefe que lo guarda para devorarlo.

Del mismo modo que un guardián es de naturaleza superior a la de su rebaño, así los pastores de hombres, que son sus jefes, son también de una naturaleza superior a la de sus pueblos. Así razonaba, según Philon, el emperador Calígula, y sacaba, con razón, como consecuencia de tal analogía que los reyes eran dioses o que los pueblos eran bestias.

El razonamiento de Calígula se asemeja al de Hobbes y al de Grocio. Aristóteles, antes de ellos dos, había dicho también[2] que los hombres no son naturalmente iguales, sino que unos nacen para la esclavitud y otros para la dominación.

Aristóteles tenía razón; pero tomaba el efecto por la causa: todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, no hay nada más cierto. Los esclavos pierden todo en sus ca-

---

[1] «Las sabias investigaciones sobre el derecho público no son, a menudo, sino la historia de los antiguos abusos, y se obstina, con poca fortuna, quien se esfuerza en estudiarlas demasiado» *(Traité des intérêts de la France avec ses voisins,* por el marqués de Argenson; imp. de Rey, Amsterdam). He aquí precisamente lo que ha hecho Grocio.

[2] *Politic.*, lib. I, cap. V (ed.).

denas, hasta el deseo de salir de ellas; aman su servilismo, como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento[3]; si hay, pues, esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contra naturaleza. La fuerza ha hecho los primeros esclavos; su cobardía los ha perpetuado.

No he dicho nada del rey Adán ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas, que se repartieron el universo como hicieron los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en ellos.

Yo espero que se me agradecerá esta moderación; porque, descendiendo directamente de uno de estos príncipes, y acaso de la rama del primogénito, ¿qué sé yo si, mediante la comprobación de títulos, no me encontraría con que era el legítimo rey del género humano? De cualquier modo que sea, no se puede disentir de que Adán no haya sido soberano del mundo, como Robinsón lo fue de su isla en tanto que único habitante; y lo que había de cómodo en el imperio de éste era que el monarca, asegurado en su trono, no tenía que temer rebelión ni guerras, ni a conspiraciones.

CAPÍTULO III

DEL DERECHO DEL MÁS FUERTE

El más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De ahí, el derecho del más fuerte; derecho tomado irónicamente en apariencia y realmente establecido en principio. Pero ¿no se nos explicará nunca esta palabra? La fuerza es una potencia física: ¡no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos! Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo más, un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá esto ser un acto de deber?

---

[3] Véase un pequeño tratado de Plutarco, titulado *Que los animales usen la razón.*

Supongamos por un momento este pretendido derecho. Yo afirmo que no resulta de él mismo un galimatías inexplicable; porque desde el momento en que es la fuerza la que hace el derecho, el efecto cambia con la causa: toda fuerza que sobrepasa a la primera sucede a su derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se hace legítimamente; y puesto que el más fuerte tiene, siempre razón, no se trata sino de hacer de modo que se sea el más fuerte. Ahora bien; ¿qué es un derecho que perece cuando la fuerza cesa? Si es preciso obedecer por la fuerza, no se necesita obedecer por deber, y si no se está forzado a obedecer, no se está obligado. Se ve, pues, que esta palabra el *derecho* no añade nada a la fuerza; no significa nada absolutamente.

Obedeced al poder. Si esto quiere decir ceded a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo, y contesto que no será violado jamás. Todo poder viene de Dios, lo confieso; pero toda enfermedad viene también de Él; ¿quiere esto decir que esté prohibido llamar al médico? Si un ladrón me sorprende en el recodo de un bosque, es preciso entregar la bolsa a la fuerza; pero si yo pudiera sustraerla, ¿estoy, en conciencia, obligado a darla? Porque, en último término, la pistola que tiene es también un poder.

Convengamos, pues, que fuerza no constituye derecho, y que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos. De este modo, mi primitiva pregunta renace de continuo.

CAPÍTULO IV

DE LA ESCLAVITUD

Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la Naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres.

Si un particular —dice Grocio— puede enajenar su libertad y convertirse en esclavo de un señor, ¿por qué no podrá un

pueblo entero enajenar la suya y hacerse súbdito de una vez? Hay en esto muchas palabras equívocas que necesitarían explicación; mas detengámonos en la de *enajenar.* Enajenar es dar o vender.

Ahora bien; un hombre que se hace esclavo de otro no se da, sino que se vende, al menos, por su subsistencia; pero un pueblo, ¿por qué se vende? No hay que pensar en que un rey proporcione a sus súbditos la subsistencia, puesto que es él quien saca de ellos la suya, y, según Rabelais, los reyes no viven poco. ¿Dan, pues, los súbditos su persona a condición de que se les tome también sus bienes? No veo qué es lo que conservan entonces.

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea. Pero ¿qué ganan ellos si las guerras que su ambición les ocasiona, si su avidez insaciable y las vejaciones de su ministerio los desolan más que lo hicieran sus propias disensiones? ¿Qué ganan, si esta tranquilidad misma es una de sus miserias? También se vive tranquilo en los calabozos; ¿es esto bastante para encontrarse bien en ellos? Los griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían tranquilos esperando que les llegase el turno de ser devorados.

Decir que un hombre se da gratuitamente es decir una cosa absurda e inconcebible. Un acto tal es ilegítimo y nulo por el solo motivo de que quien lo realiza no está en su razón. Decir de un pueblo esto mismo es suponer un pueblo de locos, y la locura no crea derecho.

Aun cuando cada cual pudiera enajenarse a sí mismo, no puede enajenar a sus hijos: ellos nacen hombres libres, su libertad les pertenece, nadie tiene derecho a disponer de ellos sino ellos mismos. Antes de que lleguen a la edad de la razón, el padre, puede, en su nombre, estipular condiciones para su conservación, para su bienestar; mas no darlos irrevocablemente y sin condición, porque una donación tal es contraria a los fines de la Naturaleza y excede a los derechos de la paternidad. Sería preciso, pues, para que un gobierno arbitrario fuese legítimo, que en cada generación el pueblo fuese dueño

de admitirlo o rechazarlo; mas entonces este gobierno habría dejado de ser arbitrario.

Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, e implica arrebatar toda moralidad a las acciones el arrebatar la libertad a la voluntad. Por último, es una convención vana y contradictoria al reconocer, de una parte, una autoridad absoluta y, de otra, una obediencia sin límites. ¿No es claro que no se está comprometido a nada respecto de aquel de quien se tiene derecho a exigir todo? ¿Y esta sola condición, sin equivalencia, sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto? Porque ¿qué derecho tendrá un esclavo sobre mí si todo lo que tiene me pertenece, y siendo su derecho el mío, este derecho mío contra mí mismo es una palabra sin sentido?

Grocio y los otros consideran la guerra un origen del pretendido derecho de esclavitud. El vencedor tiene, según ellos, el derecho de matar al vencido, y éste puede comprar su vida a expensas de su libertad; convención tanto más legítima cuanto que redunda en provecho de ambos.

Pero es claro que este pretendido derecho de dar muerte a los vencidos no resulta, en modo alguno, del estado de guerra. Por el solo hecho de que los hombres, mientras viven en su independencia primitiva, no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, ni son por naturaleza enemigos. Es la relación de las cosas y no la de los hombres la que constituye la guerra; y no pudiendo nacer ésta de las simples relaciones personales, sino sólo de las relaciones reales, la guerra privada o de hombre a hombre no puede existir, ni en el estado de naturaleza, en que no existe ninguna propiedad constante, ni en el estado social, en que todo se halla bajo la autoridad de las leyes.

Los combates particulares, los duelos, los choques, son actos y no constituyen ningún estado; y respecto a las guerras

privadas, autorizadas por los Estatutos de Luis IX, rey de Francia, y suspendidas por la paz de Dios, son abusos del gobierno feudal, sistema absurdo como ninguno, contrario a los principios del derecho natural y a toda buena *política*.

La guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la cual los particulares sólo son enemigos incidentalmente, no como hombres, ni aun siquiera como ciudadanos[4], sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores. En fin, cada Estado no puede tener como enemigos sino otros Estados, y no hombres, puesto que entre cosas de diversa naturaleza no puede establecerse ninguna relación verdadera.

Este principio se halla conforme con las máximas establecidas en todos los tiempos y por la práctica constante de todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerras no son tanto advertencia a la potencia cuanto a sus súbditos. El extranjero, sea rey, particular o pueblo, que robe, mate o detenga a los súbditos sin declarar la guerra al príncipe, no es un enemigo; es un ladrón. Aun en plena guerra un príncipe justo se apodera en país enemigo de todo lo que pertenece al público; mas respeta a las personas y los bienes de los particulares: respeta los derechos sobre los cuales están fundados los suyos propios.

---

[4] Los romanos, que han entendido y respetado el derecho de la guerra más que ninguna otra nación del mundo, llevaban tan lejos los escrúpulos a este respecto, que no estaba permitido a un ciudadano servir como voluntario sin haberse comprometido antes a ir contra el enemigo y expresamente contra tal enemigo. Habiendo sido reformada una legión en que Catón, el hijo, hacía sus primeras armas bajo Popilio, Catón, el padre, escribió a éste que si deseaba que su hijo continuase bajo su servicio era preciso hacerle prestar un nuevo juramento militar; porque habiendo sido anulado el primero, no podía ya levantar las armas contra el enemigo. Y el mismo Catón escribía a su hijo que se guardara de presentarse al combate en tanto no hubiese prestado este nuevo juramento. Sé que se me podrá oponer el sitio de Cluriam y otros hechos particulares; mas yo cito leyes, usos. Los romanos son los que menos frecuentemente han transgredido sus leyes y los que han llegado a tenerlas más hermosas.

Siendo el fin de la guerra la destrucción del Estado enemigo, se tiene derecho a dar muerte a los defensores en tanto tienen las armas en la mano; mas en cuanto entregan las armas y se rinden, dejan de ser enemigos o instrumentos del enemigo y vuelven a ser simplemente hombres, y ya no se tiene derecho sobre su vida. A veces se puede matar al Estado sin matar a uno solo de sus miembros. Ahora bien; la guerra no da ningún derecho que no sea necesario a su fin. Estos principios no son los de Grocio; no se fundan sobre autoridades de poetas, sino que se derivan de la naturaleza misma de las cosas y se fundan en la razón.

El derecho de conquista no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Si la guerra no da al vencedor el derecho de matanza sobre los pueblos vencidos, este derecho que no tiene no puede servirle de base para esclavizarlos. No se tiene el derecho de dar muerte al enemigo sino cuando no se le puede hacer esclavo; el derecho de hacerlo esclavo no viene, pues, del derecho de matarlo, y es, por tanto, un camino inicuo hacerle comprar la vida al precio de su libertad, sobre la cual no se tiene ningún derecho. Al fundar el derecho de vida y de muerte sobre el de esclavitud, y el de esclavitud sobre el de vida y de muerte, ¿no es claro que se cae en un círculo vicioso? Aun suponiendo este terrible derecho de matar, yo afirmo que un esclavo hecho en la guerra, o un pueblo conquistado, sólo está obligado, para con su señor, a obedecerle en tanto que se siente forzado a ello. Buscando un beneficio equivalente al de su vida, el vencedor, en realidad, no le concede gracia alguna; en vez de matarle sin fruto, lo ha matado con utilidad. Lejos, pues, de haber adquirido sobre él autoridad alguna unida a la fuerza, subsiste entre ellos el estado de guerra como antes, y su relación misma es un efecto de ello; es más, el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Han hecho un convenio, sea; pero este convenio, lejos de destruir el estado de guerra, supone su continuidad.

Así, de cualquier modo que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no sólo por ilegítimo, sino por ab-

surdo y porque no significa nada. Estas palabras, *esclavo* y *derecho,* son contradictorias: se excluyen mutuamente. Sea de un hombre a otro, bien de un hombre a un pueblo, este razonamiento será igualmente insensato: «Hago contigo un convenio, completamente en tu perjuicio y completamente en mi provecho, que yo observaré cuando me plazca y que tú observarás cuando me plazca a mí también».

CAPÍTULO V

DE CÓMO ES PRECISO ELEVARSE SIEMPRE A UNA PRIMERA CONVENCIÓN

Aun cuando concediese todo lo que he refutado hasta aquí, los fautores del despotismo no habrán avanzado más por ello. Siempre habrá una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos sean subyugados sucesivamente a uno solo, cualquiera que sea el número en que se encuentren, no por esto dejamos de hallarnos ante un señor y esclavos, mas no ante un pueblo y su jefe; es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; no hay en ello ni bien público ni cuerpo político. Este hombre, aunque haya esclavizado la mitad del mundo, no deja de ser un particular; su interés, desligado del de los demás, es un interés privado. Al morir este mismo hombre, queda disperso y sin unión su imperio, como una encina se deshace y cae en un montón de ceniza después de haberla consumido el fuego.

Un pueblo —dice Grocio— puede entregarse a un rey. Esta misma donación es un acto civil; supone una deliberación pública. Antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige a un rey sería bueno examinar el acto por el cual un pueblo es tal pueblo; porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto; si no hubiese convención anterior, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime? Y ¿de

dónde ciento que quieren un señor tienen derecho a votar por diez que no lo quieren? La misma ley de la pluralidad de los sufragios es una fijación de convención y supone, al menos una vez, la previa unanimidad.

CAPÍTULO VI

DEL PACTO SOCIAL

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien: como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede enunciarse en estos términos:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes». Tal es el problema fundamental, al cual da solución el *Contrato social.*

Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando ja-

más hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, una vez violado el pacto social, cada cual vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural, perdiendo la convencional, por la cual renunció a aquélla.

Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás.

Es más: cuando la enajenación se hace sin reservas, la unión llega a ser lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar, porque si quedasen reservas en algunos derechos, los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y el público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, y el estado de naturaleza subsistiría y la asociación advendría necesariamente tiránica o vana.

En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado, sobre quien no se adquiera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo».

Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de

ciudad[5] y toma ahora el de *república* o de *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *soberano*, cuando es activo; *poder*, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden frecuentemente y se toman unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean en toda su precisión.

CAPÍTULO VII

DEL SOBERANO

Se ve por esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y que cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano, respecto a los particulares, y como miembro del Estado, respecto al soberano. Mas no puede aplicarse aquí la máxima del derecho civil de que nadie se atiene a

---

[5] El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo modernamente; la mayor parte toman una aldea por una ciudad y un burgués por un ciudadano. No saben que las casas forman la aldea; pero que los ciudadanos constituyen la ciudad. Este mismo error costó caro en otro tiempo a los cartagineses. No he leído que el título de *cives* haya sido dado nunca al súbdito de un príncipe, ni aun antiguamente a los macedonios, ni en nuestros días a los ingleses, aunque se hallen más próximos a la libertad que los demás. Tan sólo los franceses toman todos familiarmente este nombre de *ciudadanos*, porque no tienen una verdadera idea de él, como puede verse en sus diccionarios, sin lo cual caerían, al usurparlo, en el delito de lesa majestad; este nombre, entre ellos, expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodino ha querido hablar de nuestros ciudadanos y burgueses, ha cometido un error tomando a unos por otros. N. d'Aumbert no se ha equivocado, y ha distinguido bien, en su artículo *Géneve*, las cuatro clases de hombres —hasta cinco, contando a los extranjeros— que se encuentran en nuestra ciudad, y de las cuales solamente dos componen la República. Ningún otro autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero sentido de la palabra *ciudadano*.

los compromisos contraídos consigo mismo; porque hay mucha diferencia entre obligarse con uno mismo o con un todo de que se forma parte.

Es preciso hacer ver, además, que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos respecto al soberano, a causa de las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos es considerado, no puede por la razón contraria obligar al soberano para con él mismo, y, por tanto, que es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no puede infringir. No siéndole dable considerarse más que bajo una sola y misma relación, se encuentra en el caso de un particular que contrata consigo mismo; de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo que no significa que este cuerpo no pueda comprometerse por completo con respecto a otro, en lo que no derogue este contrato; porque, en lo que respecta al extranjero, es un simple ser, un individuo.

Pero el cuerpo político o el soberano, no derivando su ser sino de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni aun respecto a otro, a nada que derogue este acto primitivo, como el de enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería aniquilarlo, y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se ha reunido así en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros ni atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resistan. Por tanto, el deber, el interés, obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo esta doble relación todas las ventajas que dependan de ella.

Ahora bien; no estando formado el soberano sino por los particulares que lo componen, no hay ni puede haber interés contrario al suyo; por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros, y

ahora veremos cómo no puede perjudicar a ninguno en particular. El soberano, sólo por ser lo que es, es siempre lo que debe ser.

Mas no ocurre lo propio con los súbditos respecto al soberano, de cuyos compromisos, a pesar del interés común, nada respondería si no encontrase medios de asegurarse de su fidelidad.

En efecto; cada individuo puede como hombre tener una voluntad particular contraria o disconforme con la voluntad general que tiene como ciudadano; su interés particular puede hablarle de un modo completamente distinto de como lo hace el interés común; su existencia, absoluta y naturalmente independiente, le puede llevar a considerar lo que debe a la causa común, como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial a los demás que oneroso es para él el pago, y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, ya que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer llenar los deberes del súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

Por tanto, a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues es tal la condición, que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin esto serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más enormes abusos.

CAPÍTULO VIII

DEL ESTADO CIVIL

Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que antes le faltaba. Sólo cuando ocupa la voz del deber

el lugar del impulso físico y el derecho el del apetito es cuando el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas que le brinda la Naturaleza, alcanza otra tan grande al ejercitarse y desarrollarse sus facultades, al extenderse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos; se eleva su alma entera a tal punto, que si el abuso de esta nueva condición no lo colocase frecuentemente por bajo de aquella de que procede, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de ella, y que de un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre.

Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar: lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas complicaciones es preciso distinguir la libertad natural, que no tiene más límite que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es sino el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundarse sino sobre un título positivo.

Según lo que precede, se podría agregar a lo adquirido por el estado civil la libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad; mas ya he dicho demasiado sobre este particular y sobre el sentido filosófico de la palabra libertad, que no es aquí mi tema.

CAPÍTULO IX

DEL DOMINIO REAL

Cada miembro de la comunidad se da a ella en el momento en que se forma tal como se encuentra actualmente; se entrega

él con sus fuerzas, de las cuales forman parte los bienes que posee. No es que por este acto cambie la posesión de naturaleza al cambiar de mano y advenga propiedad en las del soberano; sino que, como las fuerzas de la ciudad son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es también, de hecho, más fuerte y más irrevocable, sin ser más legítima, al menos para los extraños; porque el Estado, con respecto a sus miembros, es dueño de todos sus bienes por el contrato social, el cual, en el Estado, es la base a todos los derechos; pero no lo es frente a las demás potencias sino por el derecho de primer ocupante, que corresponde a los particulares.

El derecho de primer ocupante, aunque más real que el del más fuerte, no adviene un verdadero derecho sino después del establecimiento del de propiedad. Todo hombre tiene, naturalmente, derecho a todo aquello que le es necesario; mas el acto positivo que le hace propietario de algún bien lo excluye de todo lo demás. Tomada su parte, debe limitarse a ella, y no tiene ya ningún derecho en la comunidad. He aquí por qué el derecho del primer ocupante, tan débil en el estado de naturaleza, es respetable para todo hombre civil. Se respeta menos en este derecho lo que es de otro que lo que no es de uno mismo.

En general, para autorizar sobre cualquier porción de terreno el derecho del primer ocupante son precisas las condiciones siguientes: primera, que este territorio no esté aún habitado por nadie; segunda, que no se ocupe de él sino la extensión de que se tenga necesidad para subsistir, y en tercer lugar, que se tome posesión de él, no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás.

En efecto: conceder a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, ¿no es darle la extensión máxima de que es susceptible? ¿Puede no ponérsele límites a este derecho? ¿Será suficiente poner el pie en un terreno común para consi-

derarse dueño de él? ¿Bastará tener la fuerza necesaria para apartar un momento a los demás hombres, para quitarles el derecho de volver a él? ¿Cómo puede un hombre o un pueblo apoderarse de un territorio inmenso y privar de él a todo el género humano sin que esto constituya una usurpación punible, puesto que quita al resto de los hombres la habitación y los alimentos que la Naturaleza les da en común? ¿Era motivo suficiente que Núñez de Balboa tomase posesión, en la costa del mar del Sur, de toda la América meridional, en nombre de la corona de Castilla, para desposeer de ellas a todos los habitantes y excluir de las mismas a todos los príncipes del mundo? De modo análogo se multiplicaban vanamente escenas semejantes, y el rey católico no tenía más que tomar posesión del universo entero de un solo golpe, exceptuando tan sólo de su Imperio lo que con anterioridad poseían los demás príncipes.

Se comprende cómo las tierras de los particulares reunidas y contiguas se convierten en territorio público, y cómo el derecho de soberanía, extendiéndose desde los súbditos al terreno, adviene a la vez real y personal. Esto coloca a los poseedores en una mayor dependencia y hace de sus propias fuerzas la garantía de su fidelidad; ventaja que no parece haber sido bien apreciada por los antiguos monarcas, quienes, llamándose reyes de los persas, de los escitas, de los macedonios, parecían considerarse más como jefes de los hombres que como señores de su país. Los de hoy se llaman, más hábilmente, reyes de Francia, de España, de Inglaterra, etc.; dominando así el territorio, están seguros de dominar a sus habitantes.

Lo que hay de singular en esta enajenación es que, lejos de despojar la comunidad a los particulares de sus bienes, al aceptarlos, no hace sino asegurarles la legítima posesión de los mismos, cambiar la usurpación en un verdadero derecho y el disfrute en propiedad. Entonces, siendo considerados los poseedores como depositarios del bien público, respetados los derechos de todos los miembros del Estado y mantenidos con todas sus fuerzas contra el extranjero, por una cesión ventajosa al público, y más aún a ellos mismos, adquieren, por decirlo

así, todo lo que han dado; paradoja que se aplica fácilmente a la distinción de los derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo fundo, como a continuación se verá.

Puede ocurrir también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada y que, apoderándose en seguida de un territorio suficiente para todos, gocen de él en común o lo repartan entre ellos, ya por igual, ya según proporciones establecidas por el soberano. De cualquier modo que se haga esta adquisición, el derecho que tiene cada particular sobre el mismo fundo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos, sin lo cual no habría ni solidez en el vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.

Terminaré este capítulo y este libro con una indicación que debe servir de base a todo el sistema social, a saber: que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la Naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, advienen todos iguales por convención y derecho[6].

---

[6] Bajo los malos gobiernos, esta igualdad es exclusivamente aparente e ilusoria; sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho, las leyes son siempre útiles para los que poseen algo y perjudiciales para los que nada tienen. De donde se sigue que el estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto que poseen todos algo y que ninguno de ellos tiene demasiado.

LIBRO SEGUNDO

CAPÍTULO I

LA SOBERANÍA ES INALIENABLE

La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que la voluntad general puede dirigir por sí sola las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común; porque si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses es lo que lo ha hecho posible. Esto es lo que hay de común en estos diferentes intereses que forman el vínculo social; y si no existiese un punto en el cual se armonizasen todos ellos, no hubiese podido existir ninguna sociedad. Ahora bien; sólo sobre este interés común debe ser gobernada la sociedad.

Digo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido, mas no la voluntad.

En efecto; si bien no es imposible que una voluntad particular concuerde en algún punto con la voluntad general, sí lo es, al menos, que esta armonía sea duradera y constante, porque la voluntad particular tiende por su naturaleza al privilegio y la voluntad general a la igualdad. Es aún más imposible que

exista una garantía de esta armonía, aun cuando siempre debería existir; esto no sería un efecto del arte, sino del azar. El soberano puede muy bien decir: «Yo quiero actualmente lo que quiere tal hombre o, por lo menos, lo que dice querer»; pero no puede decir: «Lo que este hombre querrá mañana yo lo querré también»; puesto que es absurdo que la voluntad se eche cadenas para el porvenir y porque no depende de ninguna voluntad el consentir en nada que sea contrario al bien del ser que quiere. Si, pues, el pueblo promete simplemente obedecer, se disuelve por este acto y pierde su cualidad de pueblo; en el instante en que hay un señor, ya no hay soberano, y desde entonces el cuerpo político queda destruido.

No quiere esto decir que las órdenes de los jefes no pueden pasar por voluntades generales, en cuanto el soberano, libre para oponerse, no lo hace. En casos tales, es decir, en casos de silencio universal, se debe presumir el consentimiento del pueblo. Esto se explicará más detenidamente.

CAPÍTULO II

LA SOBERANÍA ES INDIVISIBLE

Por la misma razón que la soberanía no es enajenable es indivisible; porque la voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte de él[1]. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley; en el segundo, no es sino una voluntad particular o un acto de magistratura; es, a lo más, un decreto.

Mas no pudiendo nuestros políticos dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y en voluntad; en Poder legislativo y Poder ejecutivo; en derechos de impuesto, de justicia y de guerra; en administración interior y

---

[1] Para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime; pero es preciso que todas las voces sean tenidas en cuenta; una exclusión formal rompe la generalidad.

en poder de tratar con el extranjero; tan pronto confunden todas estas partes como las separan. Hacen del soberano un ser fantástico, formado de piezas relacionadas; es como si compusiesen el hombre de muchos cuerpos, de los cuales uno tuviese los ojos, otro los brazos, otro los pies, y nada más. Se dice que los charlatanes del Japón despedazan un niño a la vista de los espectadores, y después, lanzando al aire sus miembros uno después de otro, hacen que el niño vuelva a caer al suelo vivo y entero. Semejantes son los juegos malabares de nuestros políticos: después de haber despedazado el cuerpo social, por un prestigio digno de la magia reúnen los pedazos no se sabe cómo.

Este error procede de no haberse formado noción exacta de la autoridad soberana y de haber considerado como partes de esa autoridad lo que no eran sino emanaciones de ella. Así, por ejemplo, se ha considerado el acto de declarar la guerra y el de hacer la paz como actos de soberanía; cosa inexacta, puesto que cada uno de estos actos no constituye una ley, sino solamente una aplicación de la ley, un acto particular que determina el caso de la ley, como se verá claramente cuando se fije la idea que va unida a la palabra *ley.*

Siguiendo el análisis de las demás divisiones, veríamos que siempre que se cree ver la soberanía dividida se equivoca uno; que los derechos que se toman como parte de esta soberanía le están todos subordinados y suponen siempre voluntades supremas, de las cuales estos hechos no son sino su ejecución.

No es posible expresar cuánta oscuridad ha lanzado esta falta de exactitud sobre las decisiones de los autores en materia de Derecho político cuando han querido juzgar de los derechos respectivos de los reyes y de los pueblos sobre los principios que habían establecido. Todo el que quiera puede ver en los capítulos III y IV del primer libro de Grocio cómo este sabio y su traductor Barbeyrac se confunden y enredan en sus sofismas por temor a decir demasiado, o de no decir bastante, según sus puntos de vista, y de hacer chocar los intereses que debían conciliar. Grocio, refugiado en Francia, descontento de su patria y queriendo hacer la corte a Luis XIII, a quien iba dedicado su libro, no perdona medio de

despojar a los pueblos de todos sus derechos y de adornar a los reyes con todo el arte posible. Éste hubiese sido también el gusto de Barbeyrac, que dedicaba su traducción al rey de Inglaterra Jorge I. Pero, desgraciadamente, la expulsión de Jacobo II, que él llama abdicación, le obliga a guardar reservas, a soslayar, a tergiversar, para no hacer de Guillermo un usurpador. Si estos dos escritores hubiesen adoptado los verdaderos principios, se habrían salvado todas las dificultades y habrían sido siempre consecuentes; pero hubieran dicho, por desgracia, la verdad y no hubiesen hecho la corte más que al pueblo. Ahora bien; la verdad no conduce al lucro, y el pueblo no da embajadas, ni sedes, ni pensiones.

CAPÍTULO III

SOBRE SI LA VOLUNTAD GENERAL PUEDE ERRAR

Se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública; pero no que las deliberaciones del pueblo ofrezcan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el bien propio; pero no siempre se le conoce. Nunca se corrompe al pueblo; pero frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo.

Hay, con frecuencia, bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades particulares. Pero quitad de estas mismas voluntades el más y el menos, que se destruyen mutuamente[2], y queda como suma de las diferencias la voluntad general.

---

[2] «Cada interés —dice el marqués de Argenson— tiene principios diferentes. La armonía entre dos intereses particulares se forma por oposición al de un tercero». [Véase las *Considérations sur le gouvernement ancien y présent de la France*, cap. II. (ed.)]. Se hubiera podido añadir que la concordancia de todos los intereses se forma por oposición al de cada uno de ellos. Si no hubiese intereses diferentes, apenas se apreciaría el interés común, que jamás encontraría un obstáculo: todo marcharía por sí mismo y la política dejaría de ser un arte.

Si cuando el pueblo delibera, una vez suficientemente informado, no mantuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría la voluntad general y la deliberación sería siempre buena. Mas cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación total, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular con relación al Estado; entonces no cabe decir que hay tantos votantes como hombres, por tanto como asociaciones. Las diferencias se reducen y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que excede a todas las demás, no tendrá como resultado una suma de pequeñas diferencias sino una diferencia única; entonces no hay ya voluntad general, y la opinión que domina no es sino una opinión particular.

Importa, pues, para poder fijar bien el enunciado de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine exclusivamente según él mismo[3]; tal fue la única y sublime institución del gran Licurgo. Si existen sociedades parciales, es preciso multiplicar el número de ellas y prevenir la desigualdad, como hicieron Solón, Numa y Servio. Estas precauciones son las únicas buenas para que la voluntad general se manifieste siempre y para que el pueblo no se equivoque nunca.

CAPÍTULO IV

DE LOS LÍMITES DEL PODER SOBERANO

Si el Estado o la ciudad no es sino una persona moral, cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más impor-

[3] «Vera cose è —dice Maquiavelo— che alcune divisioni nuociono alle repubbliche, e alcune giovano; quelle nuociono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate: quelle giovano che senza sette, senza partigiani, si mantengono. Non potendo adunque provedere un fondatore d'una repubblica che non siano nimicizie in quella, ha da proveder almeno che non vi siano sette» *(Hist. Florent.*, lib. VII).

tante de sus cuidados es el de su propia conservación, le es indispensable una fuerza universal y compulsiva que mueva y disponga cada parte del modo más conveniente para el todo.

De igual modo que la Naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre sus miembros, así el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todo lo suyo. Ese mismo poder es el que, dirigido por la voluntad general, lleva el nombre de soberanía.

Pero, además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen, y cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir bien los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano[4], así como los deberes que tienen que llenar los primeros, en calidad de súbditos del derecho natural, cualidad de que deben gozar por el hecho de ser hombres.

Se conviene en que todo lo que cada uno enajena de su poder mediante el pacto social, de igual suerte que se enajena de sus bienes, de su libertad, es solamente la parte de todo aquello cuyo uso importa a la comunidad; mas es preciso convenir también que sólo el soberano es juez para apreciarlo.

Cuantos servicios pueda un ciudadano prestar al Estado se los debe prestar en el acto en que el soberano se los pida; pero éste, por su parte, no puede cargar a sus súbditos con ninguna cadena que sea inútil a la comunidad, ni siquiera puede desearlo; porque bajo la ley de la razón no se hace nada sin causa, como asimismo ocurre bajo la ley de la Naturaleza.

Los compromisos que nos ligan al cuerpo social no son obligatorios sino porque son mutuos, y su naturaleza es tal, que al cumplirlos no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para sí. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que no se apro-

---

[4] Atentos lectores: no os apresuréis, os lo ruego, a acusarme aquí de contradicción. No he podido evitarlo en los términos, dada la pobreza de la lengua: mas esperad.

pie estas palabras de *cada uno* y que no piense en sí mismo al votar para todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que produce se derivan de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia; que debe partir de todos, para aplicarse a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiende a algún objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe.

En efecto; tan pronto como se trata de un hecho o de un derecho particular sobre un punto que no ha sido reglamentado por una convención general y anterior, el asunto adviene contencioso; es un proceso en que los particulares interesados son una de las partes, y el público la otra; pero en el que no ve ni la ley que es preciso seguir ni el juicio que debe pronunciar. Sería ridículo entonces quererse referir a una expresa decisión de la voluntad general, que no puede ser sino la conclusión de una de las partes, y que, por consiguiente, no es para la otra sino una voluntad extraña, particular, llevada en esta ocasión a la injusticia y sujeta al error. Así, del mismo modo que una voluntad particular no puede representar la voluntad general, ésta, a su vez, cambia de naturaleza teniendo un objeto particular, y no puede, como general, pronunciarse ni sobre un hombre ni sobre un hecho. Cuando el pueblo de Atenas, por ejemplo, nombraba o deponía sus jefes, otorgaba honores al uno, imponía penas al otro y, por multitud de decretos particulares, ejercía indistintamente todos los actos de gobierno, el pueblo entonces no tenía la voluntad general propiamente dicha; no obraba ya como soberano, sino como magistrado. Esto parecerá contrario a las ideas comunes; pero es preciso que se me deje tiempo para exponer las mías.

Se debe concebir, por consiguiente, que lo que generaliza la voluntad es menos el número de votos que el interés común que los une; porque en esta institución cada uno se somete necesariamente a las condiciones que él impone a los demás: ar-

monía admirable del interés y de la justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad, que se ve desvanecerse en la discusión de todo negocio particular por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte.

Por cualquier lado que se eleve uno al principio, se llegará siempre a la misma conclusión, a saber: que el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que se comprometen todos bajo las mismas condiciones y, por tanto, que deben gozar todos los mismos derechos. Así, por la naturaleza de pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga y favorece igualmente a todos los ciudadanos; de suerte que el soberano conoce solamente el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de aquellos que la componen. ¿Qué es propiamente un acto de soberanía? No es, en modo alguno, una convención del superior con el inferior, sino una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros; convención legítima, porque tiene por base el contrato social; equitativa, porque es común a todos; útil, porque no puede tener más objeto que el bien general, y sólida, porque tiene como garantía la fuerza pública y el poder supremo. En tanto que los súbditos no se hallan sometidos más que a tales convenciones, no obedecen a nadie sino a su propia voluntad; y preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismos, cada uno de ellos respecto a todos y todos respecto a cada uno de ellos.

De aquí se deduce que el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea, no excede, ni puede exceder, de los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que por virtud de esas convenciones le han dejado de sus bienes y de su libertad. De suerte que el soberano no tiene jamás derecho de pesar sobre un súbdito más que sobre otro, porque entonces, al adquirir el asunto carácter particular, hace que su poder deje de ser competente.

Una vez admitidas estas distinciones, es preciso afirmar que es falso que en el contrato social haya de parte de los particulares ninguna renuncia verdadera; pues su situación, por efecto de este contrato, es realmente preferible a la de antes, y en lugar de una enajenación no han hecho sino un cambio ventajoso, de una manera de vivir incierta y precaria, por otra mejor y más segura; de la independencia natural, por la libertad; del poder de perjudicar a los demás, por su propia seguridad, y de su fuerza, que otros podrían sobrepasar, por un derecho que la unión social hace invencible. Su vida misma, que han entregado al Estado, está continuamente protegida por él. Y, cuando la exponen por su defensa, ¿qué hacen sino devolverle lo que de él han recibido? ¿Qué hacen que no hiciesen más frecuentemente y con más peligro en el estado de naturaleza, cuando, al librarse de combatientes inevitables, defendiesen con peligro de su vida lo que les sirve para conservarla? Todos tienen que combatir, en caso de necesidad, por la patria, es cierto; pero, en cambio, no tiene nadie que combatir por sí. ¿Y no se va ganando, al arriesgar por lo que garantiza nuestra seguridad, una parte de los peligros que sería preciso correr por nosotros mismos tan pronto como nos fuese aquélla arrebatada?

CAPÍTULO V

DEL DERECHO DE VIDA Y DE MUERTE

Se pregunta: ¿cómo no teniendo derecho alguno a disponer de su propia vida pueden los particulares transmitir al soberano este mismo derecho de que carecen? Esta cuestión parece difícil de resolver porque está mal planteada. Todo hombre tiene derecho a arriesgar su propia vida para conservarla. ¿Se ha dicho nunca que quien se tira por una ventana para huir de un incendio sea culpable de suicidio? ¿Se le ha imputado nunca este crimen a quien perece en una tempestad, cuyo peligro no ignoraba al embarcarse?

El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes. Quien quiere el fin quiere también los medios, y estos medios son inseparables de algunos riesgos e incluso de algunas pérdidas. Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe darla también por ellos cuando sea necesario. Ahora bien, el ciudadano no es juez del peligro a que quiere la ley que se exponga, y cuando el príncipe le haya dicho: «Es indispensable para el Estado que mueras», debe morir, puesto que sólo con esta condición ha vivido hasta entonces seguro, y ya que su vida no es tan sólo una merced de la Naturaleza, sino un don condicional del Estado.

La pena de muerte infligida a los criminales puede ser considerada casi desde el mismo punto de vista: a fin de no ser la víctima de un asesino se consiente en morir si se llega a serlo. En este pacto, lejos de disponer de la propia vida, no se piensa sino en darle garantías, y no es de suponer que ninguno de los contratantes premedite entonces la idea de dar motivo a que se le ajusticie.

Por lo demás, todo malhechor, al atacar el derecho social, hácese por sus delitos rebelde y traidor a la patria; deja de ser miembro de ella al violar las leyes, y hasta le hace la guerra. Entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace morir al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo. Los procedimientos, el juicio, son las pruebas y la declaración de que ha roto el pacto social, y, por consiguiente, de que no es ya miembro del Estado. Ahora bien; como él se ha reconocido como tal, a lo menos por su residencia, debe ser separado de aquél, por el destierro, como infractor del pacto, o por la muerte, como enemigo público; porque un enemigo tal no es una persona moral, es un hombre, y entonces el derecho de la guerra es matar al vencido.

Mas se dice que la condena de un criminal es un acto particular. De acuerdo. Tampoco esta condena corresponde al soberano; es un derecho que puede conferir sin poder ejercerlo él mismo. Todas mis ideas están articuladas; pero no puedo exponerlas a la vez.

Además, la frecuencia de los suplicios es siempre un signo de debilidad o de pereza en el gobierno. No hay malvado que no pueda hacer alguna cosa buena. No se tiene derecho a dar muerte, ni para ejemplo, sino a quien no pueda dejar vivir sin peligro.

Respecto al derecho de gracia o al de eximir a un culpable de la pena impuesta por la ley y pronunciada por el juez, no corresponde sino a quien está por encima del juez y de la ley, es decir, al soberano: todavía su derecho a esto no está bien claro, y los casos en que se ha usado de él son muy raros. En un Estado bien gobernado hay pocos castigos, no porque se concedan muchas gracias, sino porque hay pocos criminales; la excesiva frecuencia de crímenes asegura su impunidad cuando el Estado decae. Bajo la república romana, ni el Senado, ni los cónsules intentaron jamás conceder gracia alguna; el pueblo mismo no la otorgaba, aun cuando algunas veces revocase su propio juicio. Las gracias frecuentes anuncian que pronto no tendrán necesidad de ellas los delitos, y todo el mundo sabe a qué conduce esto. Mas siento que mi corazón murmura y detiene mi pluma; dejemos estas cuestiones para que las discuta el hombre justo, que no ha caído nunca y que jamás tuvo necesidad de gracia.

CAPÍTULO VI

DE LA LEY

Mediante el pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político; se trata ahora de darle el movimiento y la voluntad mediante la legislación. Porque el acto primitivo por el cual este cuerpo se forma y se une no dice en sí mismo nada de lo que debe hacer para conservarse.

Lo que es bueno y está conforme con el orden lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios. Sólo Él es la fuente de ella; mas si nosotros supiésemos recibirla de tan alto,

no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda, existe una justicia universal que emana sólo de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Las leyes de la justicia son vanas entre los hombres, si consideramos humanamente las cosas, a falta de sanción natural; no reportan sino el bien al malo y el mal al justo, cuando éste las observa para con las demás sin que nadie las observe para con él. Son necesarias, pues, convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes y llevar la justicia a su objeto. En el estado de naturaleza, en que todo es común, nada debo a quien nada he prometido; no reconozco que sea de otro sino lo que me es inútil. No ocurre lo propio en el estado civil, en que todos los derechos están fijados por la ley.

Mas ¿qué es entonces una ley? Mientras nos contentemos con no unir a esta palabra sino ideas metafísicas, continuaremos razonando sin entendernos, y cuando se haya dicho lo que es una ley de la Naturaleza no por eso se sabrá mejor lo que es una ley de Estado.

Ya he dicho que no existía voluntad general sobre un objeto particular. En efecto; ese objeto particular está en el Estado o fuera del Estado. Si está fuera del Estado, una voluntad que le es extraña no es general con respecto a él, y si este objeto está en el Estado, forma parte de él; entonces se establece entre el todo y su parte una relación que hace de ellos dos seres separados, de los cuales la parte es uno, y el todo, excepto esta misma parte, el otro. Pero el todo, menos una parte, no es el todo, y en tanto que esta relación subsista, no hay todo, sino dos partes desiguales; de donde se sigue que la voluntad de una de ellas no es tampoco general con relación a la otra.

Mas cuando todo el pueblo estatuye sobre sí mismo, sólo se considera a sí, y si se establece entonces una relación, es del objeto en su totalidad, aunque desde un aspecto, al objeto entero, considerado desde otro, pero sin ninguna división del todo, y la materia sobre la cual se estatuye es general, de igual suerte que lo es la voluntad que estatuye. A este acto es al que yo llamo una ley.

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos en cuanto cuerpos y a las acciones como abstractos: nunca toma a un hombre como individuo ni una acción particular. Así, la ley puede estatuir muy bien que habrá privilegios; pero no puede darlos especialmente a nadie. La ley puede hacer muchas clases de ciudadanos y hasta señalar las cualidades que darán derecho a estas clases; mas no puede nombrar a éste o a aquél para ser admitidos en ellas; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, mas no puede elegir un rey ni nombrar una familia real; en una palabra, toda función que se relacione con algo individual no pertenece al Poder legislativo.

De conformidad con esta idea, es manifiesto que no hay que preguntar a quién corresponde hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general, ni si el príncipe está sobre las leyes, puesto que es miembro del Estado, ni si la ley puede ser injusta, puesto que no hay nada injusto con respecto a sí mismo, ni cómo se está libre y sometido a las leyes, puesto que no son éstas sino manifestaciones externas de nuestras voluntades.

Se ve, además, que, reuniendo la ley la universalidad de la voluntad y la del objeto, lo que un hombre, cualquiera que sea, ordena como jefe no es en modo alguno una ley; lo que ordena el mismo soberano sobre un objeto particular no es tampoco una ley, sino un decreto; no es un acto de soberanía, sino de magistratura.

Llamo, pues, república a todo Estado regido por leyes, sea bajo la forma de administración que sea; porque entonces solamente gobierna el interés público y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano[5]; a continuación explicaré lo que es gobierno.

---

[5] No entiendo solamente por esta palabra una aristocracia o una democracia, sino, en general, todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley. Para ser legítimo, no es preciso que el gobierno se confunda con el soberano, sino que sea un ministro: entonces la monarquía misma es república. Esto se aclarará en el libro siguiente.

Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; no corresponde regular las condiciones de la sociedad sino a los que se asocian. Mas ¿cómo la regulan? ¿Será de común acuerdo, por una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para enunciar sus voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para formar con ellas las actas y publicarlas previamente, o cómo las pronunciará en el momento necesario? Una voluntad ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que le conviene, ¿cómo ejecutaría, por sí misma, una empresa tan grande, tan difícil, como un sistema de legislación? El pueblo, de por sí, quiere siempre el bien; pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta; mas el juicio que la guía no siempre es claro. Es preciso hacerle ver los objetos tal como son, y algunas veces tal como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; librarle de las seducciones de las voluntades particulares; aproximar a sus ojos los lugares y los tiempos; contrarrestar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos necesitan igualmente guías. Es preciso obligar a los unos a conformar sus voluntades a su razón; es preciso enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de aquí el exacto concurso de las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo. He aquí de dónde nace la necesidad de un legislador.

CAPÍTULO VII

DEL LEGISLADOR

Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones sería preciso una inteligencia superior, que viese todas las pasiones de los hombres y que no experimentase ninguna; que no tuviese relación con nuestra naturaleza y

que la conociese a fondo; que tuviese una felicidad independiente de nosotros y, sin embargo, que quisiese ocuparse de la nuestra; en fin, que en el progreso de los tiempos, preparándose una gloria lejana, pudiese trabajar en un siglo y gozar en otro[6]. Serían precisos dioses para dar leyes a los hombres. El mismo razonamiento que hacía Calígula en cuanto al hecho, lo hacía Platón en cuanto al derecho para definir el hombre civil o real que busca en su libro *De Regno*[7]. Mas si es verdad que un gran príncipe es un hombre raro, ¿qué será de un gran legislador? El primero no tiene más que seguir el modelo que el otro debe proponer; éste es el mecánico que inventa la máquina, aquél no es más que el obrero que la monta y la hace marchar. «En el nacimiento de las sociedades —dice Montesquieu— son los jefes de las repúblicas los que hacen la institución, y es después la institución la que forma los jefes de las repúblicas»[8].

Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir una existencia parcial y moral por la existencia física e independiente que hemos recibido de la Naturaleza. Es preciso, en una palabra, que quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le sean extrañas, y de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de otro. Mientras más muertas y anuladas queden estas fuerzas, más grandes y duraderas son

---

[6] *Un pueblo no llega a ser célebre sino cuando su legislación comienza a* declinar. Se ignora durante cuántos siglos hizo la legislación de Licurgo la felicidad de los espartanos, antes de que se hiciese mención de ella en el resto de Grecia.

[7] Véase el diálogo de Platón que, en las traducciones latinas, lleva por título *Politicus o Vir civilis*. Algunos lo han titulado *De Regno* (ed.).

[8] *Grandeza y decadencia de los romanos* (colección Universal, números 156 a 158. En colección Austral, núm. 253).

las adquiridas y más sólida y perfecta la institución; de suerte que si cada ciudadano no es nada, no puede nada sin todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación se encuentra en el más alto punto de perfección que es capaz de alcanzar.

El legislador es, en todos los respectos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no debe serlo menos atendiendo a su función. Ésta no es de magistratura, no es de soberanía. La establece la república, pero no entra en su constitución; es una función particular y superior que no tiene nada de común con el imperio humano, porque si quien manda a los hombres no debe ordenar a las leyes, el que ordena a las leyes no debe hacerlo a los hombres; de otro modo, estas leyes, ministros de sus pasiones, no harían frecuentemente sino perpetuar sus injusticias; nunca podría evitar que miras particulares alterasen la santidad de su obra.

Cuando Licurgo dio leyes a su patria comenzó por abdicar de la realeza. Era costumbre, en la mayor parte de las ciudades griegas, confiar a extranjeros el establecimiento de las suyas. Las repúblicas modernas de Italia imitaron con frecuencia este uso; la de Ginebra hizo lo mismo, con éxito [9]. Roma, en su más hermosa edad, vio brotar en su seno todos los crímenes de la tiranía, y estuvo próxima a perecer por haber reunido sobre las mismas cabezas la autoridad legislativa y el poder soberano.

Sin embargo, ni siquiera los decenviros se arrogaron nunca el derecho de hacer pasar ninguna ley con su sola autoridad. «Nada de lo que os proponemos —decían al pueblo— puede

---

[9] Los que no consideran a Calvino sino como teólogo, conocen mal la extensión de su genio. La redacción de nuestros sabios edictos, en la cual tuvo mucha parte, le hace tanto honor como su institución. Por muchos trastornos que el tiempo pueda llevar a nuestro culto, en tanto que el amor a la patria y a la libertad no se haya extinguido entre nosotros, nunca dejará de ser bendecida la memoria de este grande hombre.

pasar como ley sin vuestro consentimiento. Romanos: sed vosotros mismos los autores de las leyes que deben hacer vuestra felicidad».

Quien redacta las leyes no tiene, pues, o no debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, cuando quiera, despojarse de este derecho incomunicable; porque, según el pacto fundamental, no hay más que voluntad general que obligue a los particulares, y no se puede jamás asegurar que una voluntad particular está conforme con la voluntad general sino después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo. Ya he dicho esto, pero no es inútil repetirlo.

Así se encuentra a la vez, en la obra de la legislación, dos cosas que parecen incompatibles: una empresa que está por encima de la fuerza humana y, para ejecutarla, una autoridad que no es nada.

Otra dificultad que merece atención: los sabios que quieren hablar al vulgo en su propia lengua, en lugar de hacerlo en la de éste, no lograrán ser comprendidos. Ahora bien: hay mil categorías de ideas que es imposible traducir a la lengua del pueblo. Los puntos de vista demasiado generales y los objetos demasiado alejados están igualmente fuera de su alcance; cada individuo, no gustando de otro plan de gobierno que el que se refiere a su interés particular, percibe difícilmente las ventajas que debe sacar de las privaciones continuas que imponen las buenas leyes. Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón del Estado, sería preciso que el efecto pudiese convertirse en causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiese a la institución misma, y que los hombres fuesen, antes de las leyes, lo que deben llegar a ser merced a ellas. Así pues, no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer.

He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de la nación a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los

dioses con su propia sabiduría, a fin de que los pueblos, sometidos a las leyes del Estado como a las de la Naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedeciesen con libertad y llevasen dócilmente el yugo de la felicidad pública.

Esta razón sublime, que se eleva por encima del alcance de los hombres vulgares, es la que induce al legislador a atribuir las decisiones a los inmortales, para arrastrar por la autoridad divina a aquellos a quienes no podría estremecer la prudencia humana [10]. Pero no corresponde a cualquier hombre hacer hablar a los dioses ni ser creído cuando se anuncie para ser su intérprete. La gran alma del legislador es el verdadero milagro, que debe probar su misión. Todo hombre puede grabar tablas de piedra, o comprar un oráculo, o fingir un comercio secreto con alguna divinidad, o amaestrar un pájaro para hablarle al oído, o encontrar medios groseros para imponer aquéllas a un pueblo. El que no sepa más que esto, podrá hasta reunir un ejército de insensatos; pero nunca fundará un imperio, y su extravagante obra perecerá en seguida con él. Vanos prestigios forman un vínculo pasajero; sólo la sapiencia puede hacerlo duradero. La ley judaica, siempre subsistente; la del hijo de Ismael, que desde hace diez siglos rige la mitad del mundo, pregona aún hoy a los grandes hombres que las han dictado; y mientras que la orgullosa filosofía o el ciego espíritu de partido no ven en ellos más que afortunados impostores, el verdadero político admira en sus instituciones este grande y poderoso genio que preside a las instituciones duraderas.

No es preciso deducir de todo esto, con Warburton [11], que la política y la religión tengan, entre nosotros, un objeto común,

---

[10] «E veramente —dice Maquiavelo— mai non fi alcuno ordinatore di leggi straordinarie in popolo, che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate; perché sono molti beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in se ragioni evidenti da potergli permadere ad altrui» (*Discorsi sopratio Livio*, lib. I, cap. XI).

[11] Célebre teólogo inglés, muerto en 1779 (ED).

sino que en el origen de las naciones la una sirve de instrumento a la otra.

CAPÍTULO VIII

DEL PUEBLO

Lo mismo que un arquitecto antes de levantar un gran edificio observa y sondea el terreno para ver si puede soportar el peso de aquél, así el sabio legislador no comienza por redactar buenas leyes en sí mismas, sino que antes examina si el pueblo al cual las destina es adecuado para recibirlas. Ésta fue la razón por la cual Platón rehusó dar leyes a los arcadios y a los cirenienses, sabiendo que estos dos pueblos eran ricos y no podían sufrir la igualdad; he aquí el motivo de que se vieran en Creta buenas leyes y hombres malos, porque Minos no había disciplinado sino un pueblo lleno de vicios.

Mil naciones han florecido que nunca habrían podido tener buenas leyes, y aun las que las hubiesen podido soportar sólo hubiese sido durante breve tiempo. La mayor parte de los pueblos, como de los hombres, no son dóciles más que en su juventud: se hacen incorregibles al envejecer. Una vez que las costumbres están establecidas y los prejuicios arraigados, es una empresa peligrosa y vana el querer reformarlos: el pueblo no puede consentir que se toque a sus males para destruirlos de un modo semejante a esos enfermos estúpidos y sin valor que tiemblan a la vista del médico.

Lo mismo que ocurre con algunas enfermedades que trastornan la cabeza de los hombres y les borran el recuerdo del pasado, se encuentran algunas veces, en la vida de los Estados, épocas violentas en que las revoluciones obran sobre los pueblos como ciertas crisis sobre los individuos, en que el horror al pasado sustituye al olvido y en que el Estado, a su vez, oprimido por las guerras civiles, renace, por decirlo así, de sus cenizas y vuelve a adquirir el vigor de la juventud saliendo de los brazos de la muerte. Así acaeció en Esparta en tiempo de Li-

curgo; en Roma, después de los Tarquinos, y entre nosotros, en Holanda y Suiza, después de la expulsión de los tiranos.

Mas estos acontecimientos son raros, son excepciones, cuya razón se encuentra siempre en la constitución particular del Estado motivo de excepción. Ni siquiera podrían ocurrir dos veces en el mismo pueblo, puesto que puede hacerse libre mientras sólo sea bárbaro; mas no puede hacerlo una vez que se ha gastado el resorte civil. Entonces, las turbulencias pueden destruirlo, sin que las revoluciones puedan restablecerlo, y tan pronto como los hierros se rompen, se dispersa y ya no existe; a partir de este momento necesita un dominador y no un libertador. ¡Pueblos libres, acordaos de esta máxima: «Se puede adquirir la libertad, pero no se la puede recobrar jamás»!

La juventud no es la infancia. Hay para las naciones, como para los hombres, una época de juventud, o si se quiere, de madurez, a la que hay que esperar antes de someter a aquéllos a las leyes. Pero la madurez de un pueblo no siempre es fácil de reconocer, y si se anticipa la obra, fracasa. Tal pueblo es disciplinado desde que nace; tal otro lo es al cabo de diez siglos. Los rusos no serán nunca verdaderamente civilizados, porque lo han sido demasiado pronto. Pedro tenía el genio imitativo, el verdadero genio, el que crea y todo lo hace de la nada. Algunas de las cosas que hizo estaban bien; la mayor parte, fuera de lugar. Vio que su pueblo era bárbaro, no vio que no estaba maduro para la civilidad; quiso civilizarlo, cuando sólo era preciso hacerlo aguerrido; quiso, desde luego, hacer alemanes o ingleses, cuando era preciso comenzar por hacer rusos; impidió a sus súbditos llegar a ser nunca lo que podían ser persuadiéndoles de que eran lo que no son. Así es como un preceptor francés educa a su alumno, para brillar en el momento de su infancia y para no ser luego nada. El Imperio ruso querrá subyugar a Europa, y él será subyugado. Los tártaros, sus súbditos o sus vecinos, llegarán a ser sus dueños y los nuestros: esta revolución me parece infalible. Todos los reyes de Europa trabajan de consuno para acelerarla.

CAPÍTULO IX

CONTINUACIÓN

Del mismo modo que la Naturaleza ha dado límites a la estatura de un hombre bien conformado, pasados los cuales no hace sino gigantes o enanos, ha tenido en cuenta, para la mejor constitución de un Estado, los límites de la extensión que puede alcanzar a fin de que no sea, ni demasiado grande para poder ser bien gobernado, ni demasiado pequeño para poderse sostener por sí mismo. Existe en todo cuerpo político un *máximum* de fuerzas que no puede sobrepasarse, del cual se aleja con frecuencia, a fuerza de ensancharse. Mientras más se extiende el vínculo social, más se afloja, y, en general, un Estado pequeño es proporcionalmente más fuerte que uno grande.

Mil razones demuestran esta máxima. Primeramente, la administración se hace más penosa con las grandes distancias, como un peso aumenta colocado al extremo de una palanca mayor. Es también más onerosa a medida que los grados se multiplican; porque cada ciudad tiene, primero, la suya, que el pueblo paga; cada distrito, la suya, también pagada por el pueblo; después, cada provincia; luego, los grandes gobiernos, las satrapías, los virreinatos, y es preciso pagar más caro a medida que se sube, y siempre a expensas del desgraciado pueblo. Por fin viene la administración suprema, que todo lo tritura. Con tantos recargos como agotan continuamente a los súbditos, lejos de estar mejor gobernados por todos estos diferentes órdenes, lo están mucho menos que si no hubiese más que uno solo por encima de ellos. Sin embargo, apenas quedan recursos para los casos extraordinarios, y cuando es preciso recurrir a ellos, el Estado está siempre en vísperas de su ruina.

No es esto todo; no solamente tiene menos vigor y celeridad el gobierno para hacer observar las leyes, impedir vejaciones, corregir abusos, prevenir empresas sediciosas que pueden realizarse en lugares alejados, sino que el pueblo siente menos afecto por sus jefes, a los cuales no ve nunca; a la patria, que

es a sus ojos como el mundo, y a sus conciudadanos, de los cuales la mayor parte le son extraños. Las mismas leyes no pueden convenir a tantas provincias diversas, que tienen diferentes costumbres, que viven bajo climas opuestos y que no pueden soportar la misma forma de gobierno. Leyes diferentes no engendran sino turbulencia y confusión entre los pueblos que, al vivir bajo los mismos jefes, y en una comunicación continua, se relacionan y contraen matrimonio unos con otros, y sometidos a otras costumbres no saben nunca si su patrimonio es completamente propio. Las capacidades intelectuales no se aprovechan y los vicios quedan impunes en esta multitud de hombres, desconocidos unos de otros, que la organización administrativa suprema reúne en un mismo lugar. Los jefes, agotados por los negocios, no ven nada por sí mismos, y gobiernan al Estado sus delegados. Por último, las medidas que hay que tomar para mantener a la autoridad general, de la cual tantos empleados subalternos quieren sustraerse o imponerla, absorben todas las atenciones públicas; no queda nada para la felicidad del pueblo; apenas resta algo para su defensa en caso de necesidad, y así es como un cuerpo demasiado grande por su constitución se abate y perece aplastado bajo su propio peso.

Por otra parte, el Estado debe proporcionarse una cierta base para tener solidez, para resistir las sacudidas que no dejará de experimentar y los esfuerzos que se verá obligado a realizar para sostenerse; porque todos los pueblos tienen una especie de fuerza centrífuga, mediante la cual ellos obran unos sobre otros y tienden a agrandarse a expensas de sus vecinos, como los torbellinos de Descartes. Así, los débiles están expuestos a ser devorados en seguida, y apenas puede nadie conservarse sino poniéndose con todos en una especie de equilibrio, que hace el empuje aproximadamente igual en todos sentidos.

Se ve, pues, que hay razones así para extenderse como para reducirse. Y no es el menor talento del político encontrar entre unas y otras la solución más ventajosa para la conservación

del Estado. Se puede decir, en general, que los primeros, no siendo sino exteriores y relativos, deben ser subordinados a los otros, que son internos y absolutos. Una sana y fuerte constitución es la primera cosa que es preciso buscar. Y se debe contar, más con el vigor que nace de un buen gobierno, que con los recursos que proporciona un gran territorio.

Por lo demás, se han visto Estados de tal modo establecidos que la necesidad de conquistar entraba en su misma constitución, y que para mantenerse se veían obligados a ensancharse sin cesar. Acaso se regocijasen demasiado por esta feliz necesidad, que les señalaba, sin embargo, con el término de su grandeza, el inevitable momento de su caída.

CAPÍTULO X

CONTINUACIÓN

Se puede medir un cuerpo político de dos maneras, a saber: por la extensión del territorio y por el número de habitantes, y existe entre ambas medidas una relación conveniente para dar al Estado su verdadera extensión. Los hombres son los que hacen el Estado, y el territorio el que alimenta a los hombres. Esta relación consiste, pues, en que la tierra baste a la manutención de sus habitantes, y que haya tantos como la tierra pueda alimentar. En esta proporción es en la que se encuentra el máximun de fuerza de un número dado de pueblo; porque si hay terreno excesivo, su custodia es onerosa; su cultivo, insuficiente; su producto, superfluo; es la causa próxima de las guerras defensivas. Si no fuese el territorio bastante, el Estado se encuentra, con respecto al suplemento que necesita, a discreción de sus vecinos; es la causa próxima de las guerras ofensivas. Todo pueblo que, por su posición, no tiene otra alternativa que el comercio o la guerra, es débil en sí mismo; depende de sus vecinos; depende de los acontecimientos; no tiene nunca sino una existencia incierta y breve. Subyuga y cambia de situación o es subyugado y no es nada. No puede

conservarse libre si no es a fuerza de insignificancia o de extensión.

No se puede dar en cálculo una relación fija entre la extensión de tierra y el número de hombres de modo que baste aquélla a éstos, tanto a causa de las diferencias que se encuentran en las cualidades del terreno, en sus grados de fertilidad, en la naturaleza de sus producciones, en la influencia de los climas, como por la que se observa en los temperamentos de los hombres que los habitan, de los cuales, unos consumen poco en un país fértil y otros mucho en un suelo ingrato. Es preciso, además, tener en cuenta la mayor o menor fecundidad de las mujeres: lo que puede haber en el país de más o menos favorable a la población; el número de habitantes que el legislador puede esperar llegue a alcanzar; de suerte que no debe fundar su juicio sobre lo que ve, sino lo que prevé, sin detenerse tanto en el estado actual de la población, cuanto en aquel a que, naturalmente, debe llegar. Finalmente, hay mil ocasiones en que los accidentes particulares del lugar exigen o permiten que se abarque más terreno del que parece necesario. Así, se extenderá uno mucho en un país montañoso, donde las producciones naturales, bosques y pastos, exigen menos trabajo; donde la experiencia enseña que las mujeres son más fecundas que en las llanuras, y donde un extenso suelo inclinado no da sino una pequeña base horizontal, la única con que es preciso contar la vegetación. Por el contrario, se puede uno ceñir a la orilla del mar aun en rocas y arenas casi estériles, porque la pesca puede suplir allí en gran parte las producciones de la tierra, porque los hombres deben estar más reunidos para rechazar a los piratas y porque se tiene más facilidad para librar al país, mediante las colonias, de los habitantes que le sobren.

A estas condiciones para instituir un pueblo es preciso añadir una que no puede sustituir a ninguna otra, pero sin la cual todas son inútiles: la de que se disfrute de abundancia y paz; porque la época en que se organiza un Estado es, como aquella en que se forma un batallón, el instante en que el cuerpo es

menos capaz de resistencia y más fácil de destruir. Mejor se resistirá en un desorden absoluto que en un momento de fermentación, en que cada cual se ocupa de su puesto y no del peligro. Si tiene lugar en esta época de crisis una guerra, un estado de hambre, una sedición, el Estado será trastornado infaliblemente.

No es que no haya muchos gobiernos establecidos durante estas tempestades; pero estos mismos gobiernos son los que destruyen el Estado. Los usurpadores producen o eligen siempre estos tiempos de turbulencia para hacer pasar, a favor del terror público, leyes destructoras que el pueblo no adoptaría nunca a sangre fría. La elección del momento de la institución es uno de los caracteres más seguros mediante los cuales se puede distinguir la obra del legislador de la del tirano.

¿Qué pueblo es, pues, propio para la legislación? Aquel que, encontrándose ya ligado por alguna unión de origen, de interés o de convención, no ha llevado aún el verdadero yugo de las leyes; el que no tiene costumbres ni supersticiones muy arraigadas; el que no teme ser aniquilado por una invasión súbita; el que, sin mezclarse en las querellas de sus vecinos, puede resistir él solo a cada uno de ellos o servirse de uno para rechazar al otro; aquel en el cual cada miembro puede ser conocido por todos y en el que no se está obligado a cargar a un hombre con un fardo mayor de lo que es capaz de llevar, el que puede pasarse sin otros pueblos y del cual pueden, a su vez, éstos prescindir [12]; el que no es rico ni pobre y puede bastarse a sí mismo; en fin, el que reúne la consistencia de un antiguo pueblo con la docilidad de un pueblo nuevo. Lo que hace

---

[12] Si de dos pueblos vecinos uno no pudiese prescindir del otro, sería una situación muy dura para el primero y muy peligrosa para el segundo. Toda nación prudente, en un caso semejante, se esforzará en seguida en librar al otro de esta dependencia. La República de Tlascala, enclavada en el Imperio de Méjico, prefirió pasarse sin sal a comprarla a los mexicanos y hasta a aceptarla gratuitamente. Los sabios tlascaltecas vieron el lazo oculto bajo esta liberalidad. Se conservan libres, y este pequeño Estado, encerrado en este gran Imperio, fue por fin el instrumento de su ruina.

penosa la obra de la legislación es menos lo que se precisa establecer que lo que es necesario destruir, y lo que hace el éxito tan raro es la imposibilidad de encontrar la sencillez de la Naturaleza junto a las necesidades de la sociedad. Ciertamente que todas estas condiciones se encuentran difícilmente reunidas, y por ello se ven pocos Estados bien constituidos.

Hay aún en Europa un país capaz de legislación: la isla de Córcega. El valor y la constancia con que ha sabido recobrar y defender su libertad este valiente pueblo merecerían que algún hombre sabio le enseñase a conservarla. Tengo el presentimiento de que algún día esta pequeña isla asombrará a Europa.

CAPÍTULO XI

DE LOS DIVERSOS SISTEMAS DE LEGISLACIÓN

Si se indaga en qué consiste precisamente el mayor bien de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se hallará que se reduce a dos objetos principales: la *libertad* y la *igualdad;* la libertad, porque toda dependencia particular es fuerza quitada al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella.

Ya he dicho lo que es la libertad civil; respecto a la igualdad no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto concierne al poder, que éste quede por encima de toda violencia y nunca se ejerza sino en virtud de la categoría y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea bastante opulento como para poder comprar a otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse [13]; lo que su-

[13] Si queréis, pues, dar al Estado consistencia, aproximad a los extremos todo lo posible; no sufráis ni gentes opulentas ni mendigos. Estos dos estados, naturalmente inseparables, son igualmente funestos para el bien común; del uno salen los factores de la tiranía, y del otro los tiranos. Entre ambos vive el tráfico de la libertad pública: uno, la compra, y otro, la vende.

pone, del lado de los grandes, moderación de bienes y de crédito, y del lado de los pequeños, moderación de avaricia y de envidias.

Esta igualdad, dicen, es una quimera de especulación, que no puede existir en la práctica. Pero si el abuso es inevitable, ¿se sigue de aquí que no pueda al menos reglamentarse? Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe siempre pretender mantenerla.

Mas estos objetos generales de toda buena constitución deben ser modificados en cada país por las relaciones que nacen tanto de la situación local como del carácter de los habitantes, y en estos respectos es en lo que se debe asignar a cada pueblo un sistema particular de institución que sea el mejor, acaso no en sí mismo, sino para el Estado a que está destinado. Por ejemplo: si el suelo es ingrato y estéril o el país demasiado estrecho para sus habitantes, volveos del lado de la industria, de las artes, con las cuales cambiaréis las producciones con los géneros que os falten. Por el contrario, ocupad ricas llanuras y costas fértiles; en un buen terreno, careced de habitantes; prestad todos vuestros cuidados a la agricultura, que multiplica los hombres, y desterrad las artes, que no harían sino acabar de despoblar el país, agrupando en algún punto del territorio los pocos habitantes que haya[14]. Ocupad costas extensas y cómodas, cubrir el mar de barcos, cultivad el comercio y la navegación y tendréis una existencia breve, pero brillante. El mar no baña en vuestras costas sino rocas casi inaccesibles; permaneced bárbaros e *ictiófagos;* entonces viviréis más tranquilos, mejor, quizá, y seguramente más felices. En una palabra: además de las máximas comunes a todos, cada pueblo encierra en sí alguna causa que le ordena de una manera particular y hace

---

[14] «Alguna rama del comercio exterior —dice el marqués de Argenson— no extiende apenas sino una falsa utilidad para un reino en general; puede enriquecer a algunos particulares, hasta a algunas ciudades; pero la nación entera no gana nada con ellos y el pueblo no mejora su situación».

su legislación propia para sí solo. Así es como en otro tiempo los hebreos, y recientemente los árabes, han tenido como principal objeto la religión; los atenienses, las letras; Cartago y Tiro, el comercio; Rodas, la marina; Esparta, la guerra, y Roma, la virtud. El autor de *El espíritu de las leyes* ha mostrado, en multitud de ejemplos, de qué artes se vale el legislador para dirigir la institución respecto a cada uno de estos objetos.

Lo que hace la constitución de un Estado verdaderamente sólida y duradera es que la conveniencia sea totalmente observada, que las relaciones naturales y las leyes coincidan en los mismos puntos y que éstas no hagan, por decirlo así, sino asegurar, acompañar, rectificar a las otras. Mas si el legislador, equivocándose en un objeto, toma un principio diferente del que nace de la naturaleza de las cosas, si uno tiende a la servidumbre y otro a la libertad, uno a las riquezas y otro a la población, uno a la paz y otro a las conquistas, se verá que las leyes se debilitan insensiblemente, la constitución se altera y el Estado no dejará de verse agitado, hasta que sea destruido o cambiado y hasta que la invencible Naturaleza haya recobrado su imperio.

CAPÍTULO XII

DIVISIÓN DE LAS LEYES

Para ordenar el todo y para dar la mejor forma posible a la cosa pública hay que considerar diversas relaciones. Primeramente, la acción del cuerpo entero obrando sobre sí mismo, es decir, la relación del todo con el todo o del soberano con el Estado, y esta relación se compone de aquellos términos intermediarios que veremos a continuación.

Las leyes que regulan esta relación llevan el nombre de leyes políticas, y se llaman también leyes fundamentales, no sin alguna razón, si estas leyes son sabias; porque si no hay en cada Estado más que una buena manera de ordenar, el pueblo que la ha encontrado debe atenerse a ella; mas si el orden establecido es malo, ¿por qué se han de tomar como fundamenta-

les leyes que nos impiden ser buenos? De otra parte, un pueblo es siempre, en todo momento, dueño de cambiar sus leyes, hasta las mejores. Porque si le gusta hacerse el mal a sí mismo, ¿quién tiene derecho a impedirlo?

La segunda relación es la de los miembros entre sí o con el cuerpo entero, y esta relación debe ser, en el primer respecto, todo lo pequeño posible, y, en el segundo, todo lo grande posible; de suerte que cada ciudadano se halla en una perfecta independencia de todos los demás y en una excesiva dependencia de la ciudad. Esto se hace siempre por los mismos medios; porque sólo la fuerza del Estado hace la libertad de sus miembros. De esta segunda relación nacen las leyes civiles.

Se puede considerar una tercera clase de relación entre el hombre y la ley, a saber: la de la desobediencia a la pena, y ésta da lugar al establecimiento de leyes criminales que, en el fondo, más bien que una clase particular de leyes, son la sanción de todas las demás.

A estas tres clases de leyes se añade una cuarta, la más importante de todas, y que no se graba ni sobre mármol ni sobre bronce, sino en los corazones de los ciudadanos, que es la verdadera constitución del Estado; que toma todos los días nuevas fuerzas; que, en tanto otras leyes envejecen o se apagan, ésta las reanima o las suple; que conserva a un pueblo en el espíritu de su institución; que sustituye insensiblemente con la fuerza del hábito a la autoridad. Me refiero a las costumbres, a los hábitos y, sobre todo, a la opinión; elemento desconocido para nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás y de la que se ocupa en secreto el gran legislador, mientras parece limitarse a reglamentos particulares, que no son sino la cintra de la bóveda, en la cual las costumbres, más lentas en nacer, forman, al fin, la inquebrantable clave.

De entre estas diversas clases de leyes, las políticas, que constituyen la forma de gobierno, son las únicas en que he de ocuparme.

LIBRO TERCERO

Antes de hablar de las diversas formas de gobierno procuremos fijar el sentido preciso de esta palabra, que aún no ha sido muy bien explicada.

CAPÍTULO I

DEL GOBIERNO EN GENERAL

Advierto al lector que este capítulo debe ser leído reposadamente y que desconozco el arte de ser claro para quien no quiere prestar atención.

Toda acción libre tiene dos causas que concurren a producirla; una moral, a saber: la voluntad, que determina el acto; otra física, a saber: el poder, que la ejecuta. Cuando marcho hacia un objeto es preciso primeramente que yo quiera ir; en segundo lugar, que mis piernas me lleven. Si un paralítico quiere correr o si un hombre ágil no lo quiere, ambos se quedarán en su sitio. El cuerpo político tiene los mismos móviles; se distinguen en él, del mismo modo, la fuerza y la voluntad; ésta, con el nombre de *poder legislativo;* la otra, con el de *poder ejecutivo.* No se hace, o no debe hacerse, nada sin el concurso de ambos.

Hemos visto cómo el poder legislativo pertenece al pueblo y no puede pertenecer sino a él. Por el contrario, es fácil advertir, por los principios antes establecidos, que el poder eje-

cutivo no puede corresponder a la generalidad, como legisladora o soberana, ya que este poder ejecutivo consiste en actos particulares que no corresponden a la ley ni, por consiguiente, al soberano, todos cuyos actos no pueden ser sino leyes.

Necesita, pues, la fuerza pública un agente propio que la reúna y la ponga en acción según las direcciones de la voluntad general, que sirva para la comunicación del Estado y del soberano, que haga de algún modo en la persona pública lo que hace en el hombre la unión del alma con el cuerpo. He aquí cuál es en el Estado la razón del gobierno, equivocadamente confundida con el soberano, del cual no es sino el ministro.

¿Qué es, pues, el gobierno? Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política.

Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o *reyes,* es decir, *gobernantes,* y el cuerpo entero lleva el nombre de *príncipe*[1]. Así, los que pretenden que el acto por el cual un pueblo se somete a los jefes no es un contrato tiene mucha razón. Esto no es absolutamente nada más que una comisión, un empleo, en el cual, como simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder, del cual les ha hecho depositarios, y que puede limitar, modificar y volver a tomar cuando le plazca. La enajenación de tal derecho, siendo incompatible con la naturaleza del cuerpo social, es contraria al fin de la asociación.

Llamo, pues, *gobierno,* o suprema administración, al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado, al hombre o cuerpo encargado de esta administración.

En el gobierno es donde se encuentran las fuerzas intermediarias, cuyas relaciones componen la del todo al todo o la del soberano al Estado. Se puede representar esta última relación

---

[1] Por esto es por lo que en Venecia se da al Colegio el nombre de *Príncipe serenísimo,* aun cuando no asista a él el Dogo (Dux).

por la de los extremos de una proporción continua, cuya media proporcional es el gobierno. Éste recibe del soberano las órdenes que da al pueblo; y para que el Estado se halle en equilibrio estable es preciso que, una vez todo compensado, haya igualdad entre el producto o el poder del gobierno, tomado en sí mismo, y el producto o el poder de los ciudadanos, que son soberanos, de una parte, y súbditos, de otra.

Además, no es posible alterar ninguno de los tres términos sin romper en el mismo momento la proporción. Si el soberano quiere gobernar, o el magistrado dar leyes, o los súbditos se niegan a obedecer, el desorden sucede a la regla, la fuerza y la voluntad no obran ya de acuerdo y, disuelto el Estado, cae así en el despotismo o en la anarquía. En fin, así como no hay más que una media proporcional en cada relación, no hay tampoco más que un buen gobierno posible en un Estado; pero como hay mil acontecimientos capaces de alterar las relaciones de un pueblo, no solamente puede ser conveniente para diversos pueblos la diversidad de gobiernos, sino para el mismo pueblo en diferentes épocas.

Para procurar dar una idea de las múltiples relaciones que pueden existir entre estos dos extremos, tomaré, a modo de ejemplo, el número de habitantes de un pueblo como una relación más fácil de expresar.

Supongamos que se componga el Estado de 10.000 ciudadanos. El soberano no puede ser considerado sino colectivamente y en cuerpo; pero cada particular, en calidad de súbdito, es considerado como individuo; así, el soberano es el súbdito como diez mil es a uno: es decir, que cada miembro del Estado no tiene, por su parte, más que la diezmilésima parte de la autoridad soberana, aunque esté sometido a ella por completo. Si el pueblo se compone de 100.000 hombres, el estado de los súbditos no cambia y cada uno de ellos lleva igualmente el imperio de las leyes, mientras que su sufragio, reducido a una cienmilésima, tiene diez veces menos influencia en la forma concreta del acuerdo. Entonces, permaneciendo el súbdito siempre uno, aumenta la relación del soberano en razón

del número de ciudadanos; de donde se sigue que mientras crece el Estado, más disminuye la libertad.

Al decir que la relación aumenta, entiendo que se aleja de la igualdad. Así, mientras mayor es la relación en la acepción de los geómetras, menos relación existe en la acepción común; en la primera, la relación, considerada desde el punto de vista de la cantidad, se mide por el exponente, y en la otra, considerada desde el de la identidad, se estima por la semejanza.

Ahora bien; mientras menos se relacionan las voluntades particulares con la voluntad general, es decir, las costumbres con las leyes, más debe aumentar la fuerza reprimente. Por tanto, el gobierno, para ser bueno, debe ser relativamente más fuerte a medida que el pueblo es más numeroso.

De otro lado, proporcionando el engrandecimiento del Estado a los depositarios de la autoridad pública más tentaciones y medios para abusar de su poder, debe tener el gobierno más fuerza para contener al pueblo, y, a su vez, más también el soberano para contener al gobierno. No hablo aquí de una fuerza absoluta, sino de la fuerza relativa de las diversas partes del Estado.

Se sigue de esta doble relación que la proporción continúa entre el soberano, el príncipe y el pueblo no es una idea arbitraria, sino una consecuencia necesaria de la naturaleza del cuerpo político y que, siendo permanente y estando representado por la unidad uno de los extremos, el pueblo, como súbdito, siempre que la razón doble, aumente o disminuya, la razón simple aumenta o disminuye de un modo semejante, y, por consiguiente, el término medio ha cambiado. Esto muestra que no hay una constitución de gobierno único y absoluto, sino que puede haber tantos gobiernos, diferentes en naturaleza, como hay Estados distintos en extensión.

Si, poniendo este sistema en ridículo, se dijera que para encontrar esta media proporcional y formar el cuerpo del gobierno no es preciso, según yo, más que sacar la raíz cuadrada del número de hombres, sino, en general, por la cantidad de acción, que se combina por multitud de causas; por lo demás, si

para explicarme en menos palabras me sirvo un momento de términos de geometría, no es porque ignore que la precisión geométrica no tiene lugar en las cantidades morales.

El gobierno es, en pequeño, lo que el cuerpo político que lo encierra en grande. Es una persona moral dotada de ciertas facultades, activa como el soberano, pasiva como el Estado, y que se puede descomponer en otras relaciones semejantes; de donde nace, por consiguiente, una nueva proporción, y de ésta, otra, según el orden de los tribunales, hasta que se llegue a un término medio indivisible; es decir, a un solo jefe o magistrado supremo, que se puede representar, en medio de esta progresión, como la unidad entre la serie de las fracciones y la de los números.

Sin confundirnos en esta multitud de términos, contentémonos con considerar al gobierno como un nuevo cuerpo en el Estado del pueblo y del soberano, y como intermediario entre uno y otro.

Existe una diferencia esencial entre estos dos cuerpos: que el Estado existe por sí mismo, y el gobierno no existe sino por el soberano. Así, la voluntad dominante del príncipe no es, o no debe ser, sino la voluntad general, es decir, la ley; su fuerza, la fuerza pública concentrada en él; tan pronto como éste quiera sacar de sí mismo algún acto absoluto e independiente, la unión del todo comienza a relajarse. Si ocurriese, en fin, que el príncipe tuviese una voluntad particular más activa que la del soberano y que usase de ella para obedecer a esta voluntad particular de la fuerza pública que está en sus manos, de tal modo que hubiese, por decirlo así, dos soberanos, uno de derecho y otro de hecho, en el instante mismo la unión social se desvanecería y el cuerpo político sería disuelto.

Sin embargo, para que el cuerpo del gobierno tenga una existencia, una vida real, que lo distinga del cuerpo del Estado, para que todos sus miembros puedan obrar en armonía y responder al fin para qué fueron instituidos, necesita un yo particular, una sensibilidad común a sus miembros, una fuerza, una voluntad propias, que tiendan a su conservación.

Esta existencia particular supone asambleas, consejos, sin poder de deliberar, de resolver; derechos, títulos, privilegios, que corresponden a un príncipe exclusivamente y que hacen la condición del magistrado más honrosa a medida que es más penosa. Las dificultades radican en la manera de ordenar dentro del todo este subalterno de modo que no altere la constitución general al afirmar la suya; que distinga siempre su fuerza particular, destinada a la conservación del Estado, y que, en una palabra, esté siempre pronta a sacrificar el gobierno al pueblo y no el pueblo al gobierno.

Por lo demás, aunque el cuerpo artificial del gobierno sea obra de otro cuerpo artificial y no tenga más que algo como una vida subordinada, esto no impide para que no pueda obrar con más o menos vigor o celeridad y gozar, por decirlo así, de una salud más o menos vigorosa. Por último, sin alejarse directamente del fin de su institución, puede apartarse en cierta medida de él, según el modo de estar constituidos.

De todas estas diferencias es de donde nacen las distintas relaciones que debe el gobierno mantener con el cuerpo del Estado, según las relaciones accidentales y particulares por las cuales este mismo Estado se halla modificado. Porque, con frecuencia, el mejor gobierno en sí llegará a ser el más vicioso, si sus relaciones se alteran conforme a los defectos del cuerpo político a que pertenece.

CAPÍTULO II

DEL PRINCIPIO QUE CONSTITUYE LAS DIVERSAS FORMAS DE GOBIERNO

Para exponer la causa general de estas diferencias es preciso distinguir aquí el principio y el gobierno, como he distinguido antes el Estado y el soberano.

El cuerpo del magistrado puede hallarse compuesto de un mayor o menor número de miembros. Hemos dicho que la relación del soberano con los súbditos era tanto mayor cuanto

más numeroso era el pueblo, y, por una evidente analogía, podemos decir otro tanto del gobierno en lo referente a los magistrados.

Ahora bien; la fuerza total del gobierno, siendo siempre la del Estado, no varía; de donde se sigue que mientras más usa de esta fuerza sobre sus propios miembros, le queda menos para obrar sobre todo el pueblo.

Por tanto, mientras más numerosos son los magistrados, más débil es el gobierno. Como esta máxima es fundamental, dediquémonos a aclararla mejor.

Podemos distinguir en la persona del magistrado tres voluntades esencialmente diferentes: primero, la voluntad propia del individuo, que no tiende sino a su ventaja particular; segundo, la voluntad común de los magistrados, que se refiere únicamente a la ventaja del príncipe, y que se puede llamar voluntad de cuerpo, que es general con relación al gobierno y particular con relación al Estado, del cual forma parte el gobierno; en tercer lugar, la voluntad del pueblo o la voluntad soberana, que es general, tanto en relación con el Estado, considerado como un todo, cuanto en relación con el gobierno, considerado como parte del todo.

En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula; la voluntad del cuerpo, propia al gobierno, muy subordinada, y, por consiguiente, la voluntad general o soberana ha de ser siempre la dominante y la regla única de todas las demás.

Por el contrario, según el orden natural, estas diferentes voluntades devienen más activas a medida que se concentran. Así, la voluntad general es siempre la más débil; la voluntad de cuerpo ocupa el segundo grado, y la voluntad particular el primero de todos; de suerte que, en el gobierno, cada miembro es primeramente él mismo; luego, magistrado, y después, ciudadano; gradación directamente opuesta a aquella que exige el orden social.

Una vez esto sentado, si todo el gobierno está en manos de un solo hombre, aparecen la voluntad particular y la del cuerpo

perfectamente unidas, y, por consiguiente, en el más alto grado de intensidad que pueden alcanzar. Ahora bien; como el uso de la fuerza depende del grado de la voluntad, y como la fuerza absoluta del gobierno no varía nunca, se sigue que el más activo de los gobiernos es el de uno solo.

Por el contrario, unamos el gobierno a la autoridad legislativa; hagamos príncipe al soberano, y de todos los ciudadanos, otros tantos magistrados; entonces, la voluntad de cuerpo, confundida con la voluntad general, no tendrá más actividad que ella y dejará la voluntad particular en todo su vigor. Así, el gobierno, siempre con la misma fuerza absoluta, se hallará con un mínimum de fuerza relativa o de actividad.

Esto es incontestable, y aun existen otras consideraciones que sirven para confirmarlas. Se ve, por ejemplo, que cada magistrado es más activo en su cuerpo que lo es cada ciudadano en el suyo, y que, por consiguiente, la voluntad particular tiene mucha más influencia en los actos del gobierno que en los del soberano, pues cada magistrado está siempre encargado de una función de gobierno, en tanto que cada ciudadano aislado no tiene ninguna función de soberanía. Además, mientras más se extiende el Estado, aumenta más su fuerza real, aunque no en razón de su extensión. Mas al seguir siendo el Estado el mismo, es inútil que los magistrados se multipliquen, pues el gobierno no adquiere una mayor fuerza real porque esta fuerza sea la del Estado, cuya medida es siempre igual. Así, la fuerza relativa o la actividad del gobierno disminuye, sin que su fuerza absoluta o real pueda aumentar.

Es seguro, además, que la resolución de los asuntos adviene más lenta a medida que se encarga de ellos mayor número de personas; concediendo demasiado a la prudencia, no se concede bastante a la fortuna; y se deja escapar la ocasión, ya que, a fuerza de deliberar, se pierde con frecuencia el fruto de la deliberación.

Acabo de demostrar que el gobierno se relaja a medida que los magistrados se multiplican, y he demostrado también, más arriba, que mientras más numeroso es el pueblo, más debe aumentar la

fuerza coactiva. De donde se sigue que la relación de los magistrados con el gobierno debe ser inversa a la relación de los súbditos con el soberano; es decir, que mientras más aumenta el Estado, más debe reducirse el gobierno; de tal modo, que el número de los jefes disminuya en razón del aumento de la población.

Por lo demás, no hablo aquí sino de la fuerza relativa del gobierno y no de su rectitud; porque, por el contrario, mientras más numerosos son los magistrados, más se aproxima la voluntad de cuerpo a la voluntad general; en tanto que bajo un magistrado único esta voluntad de cuerpo no es, como he dicho, sino una voluntad particular. Así se pierde de un lado lo que se puede ganar de otro, y el arte del legislador consiste en saber fijar el punto en que la fuerza y la voluntad del gobierno, siempre en proporción recíproca, se combinan en la relación más ventajosa para el Estado.

CAPÍTULO III

DIVISIÓN DE LOS GOBIERNOS

Se ha visto en el capítulo precedente por qué se distinguen las diversas especies o formas de gobierno por el número de los miembros que los componen; queda por ver en éste cómo se hace esta división.

El soberano puede, en primer lugar, entregar las funciones del gobierno a todo el pueblo o a la mayor parte de él, de modo que haya más ciudadanos magistrados que ciudadanos simplemente particulares. Se da a esta forma de gobierno el nombre de democracia.

Puede también limitarse el gobierno a un pequeño número, de modo que sean más los ciudadanos que los magistrados, y esta forma lleva el nombre de aristocracia.

Puede, en fin, estar concentrado el gobierno en manos de un magistrado único, del cual reciben su poder todos los demás. Esta tercera forma es la más común, y se llama *monarquía,* o gobierno real.

Debe observarse que todas estas formas, o al menos las dos primeras, son susceptibles de más o de menos amplitud, alcanzándola bastante grande; porque la democracia puede abrazar a todo el pueblo o limitarse a la mitad. La aristocracia, a su vez, puede formarla un pequeño número indeterminado, que no llegue a la mitad. La realeza misma es susceptible de alguna división. Esparta tuvo constantemente dos reyes por su constitución; y se han visto en el Imperio romano hasta ocho emperadores a la vez, sin que se pudiese decir que el Imperio estuviese dividido. Así, existe un punto en que cada forma de gobierno se confunde con la siguiente, y se ve que, bajo tres solas denominaciones, el gobierno es realmente susceptible de tantas formas diversas como ciudadanos tiene el Estado.

Hay más: pudiendo este mismo gobierno subdividirse, en ciertos respectos, en otras partes, una administrada de un modo y otra de otro, cabe el que estas tres formas combinadas den por resultado una multitud de formas mixtas, cada una de las cuales es multiplicable por todas las formas simples.

En todas las épocas se ha discutido mucho sobre la mejor forma de gobierno, sin considerar que cada una de ellas es la mejor en ciertos casos y la peor en otros.

Si en los diferentes Estados el número de los magistrados supremos debe estar en razón inversa del de ciudadanos, se sigue que, en general, el gobierno democrático conviene a los pequeños Estados; el aristocrático, a los medianos, y la monarquía, a los grandes. Esta regla está deducida de un modo inmediato del principio. Pero ¿cómo contar la multitud de circunstancias que pueden dar lugar a excepciones?

CAPÍTULO IV

DE LA DEMOCRACIA

Quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser ejecutada e interpretada. Parece, pues, que no puede tenerse mejor constitución que aquella en que el poder ejecutivo esté

unido al legislativo; mas esto mismo es lo que hace a este gobierno insuficiente en ciertos respectos, porque las cosas que deben ser distinguidas no lo son, y siendo el príncipe y el soberano la misma persona, no forman, por decirlo así, sino un gobierno sin gobierno.

No es bueno que quien hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo aparte su atención de los puntos de vista generales para fijarla en los objetos particulares. No hay nada más peligroso que la influencia de los intereses privados en los asuntos públicos; y el abuso de las leyes por el gobierno es un mal menor que la corrupción del legislador, consecuencia inevitable de que prevalezcan puntos de vista particulares. Cuando así acontece, alterado el Estado en su sustancia, se hace imposible toda reforma. Un pueblo que no abusase nunca del gobierno, no abusaría tampoco de la independencia; un pueblo que siempre gobernase bien, no tendría necesidad de ser gobernado.

De tomar el vocablo en todo el rigor de su acepción habría que decir que no ha existido nunca verdadera democracia, y que no existirá jamás, pues es contrario al orden natural que el mayor número gobierne y el pequeño sea gobernado. No se puede imaginar que el pueblo permanezca siempre reunido para ocuparse de los asuntos públicos, y se comprende fácilmente que no podría establecer para esto comisiones sin que cambiase la forma de la administración.

En efecto; yo creo poder afirmar, en principio, que cuando las funciones del gobierno están repartidas entre varios tribunales, los menos numerosos adquieren, pronto o tarde, la mayor autoridad, aunque no sea sino a causa de la facilidad misma para resolver los asuntos que naturalmente se les somete.

Por lo demás, ¡cuántas cosas difíciles de reunir no supone este gobierno! Primeramente, un Estado muy pequeño, en que el pueblo sea fácil de congregar y en que cada ciudadano pueda fácilmente conocer a los demás; en segundo lugar, una gran sencillez de costumbres, que evite multitud de cuestiones y de discusiones espinosas; además, mucha igualdad en las categorías y en la fortuna, sin lo cual la igualdad no podría sub-

sistir por largo tiempo en los derechos y en la autoridad; en fin, poco o ningún lujo, porque éste, o es efecto de las riquezas, o las hace necesarias; corrompe a la vez al rico y al pobre: a uno, por su posesión, y al otro, por la envidia; entrega la patria a la molicie, a la vanidad; quita al Estado todos sus ciudadanos, para esclavizarlos unos a otros y todos a la opinión.

He aquí por qué un autor célebre ha considerado la virtud como la base de la república[2], porque todas estas condiciones no podrían subsistir sin la virtud; pero por no haber hecho las distinciones necesarias, este gran genio ha carecido con frecuencia de exactitud; algunas veces, de claridad, y no ha visto que, siendo la autoridad soberana en todas las partes la misma, debe tener lugar en todo Estado bien constituido el mismo principio, más o menos ciertamente, según la forma de gobierno.

Agreguemos que no hay gobierno tan sujeto a las guerras civiles y agitaciones intestinas como el democrático o popular, porque tampoco hay ninguno que tienda tan fuerte y continuamente a cambiar la forma, ni que exija más vigilancia y valor para ser mantenido en ella. En esta constitución es, sobre todo, en la que el ciudadano debe armarse de fuerza y de constancia, y decir cada día de su vida, desde el fondo de su corazón, lo que decía un virtuoso palatino[3] en la Dieta de Polonia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium.*

Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Mas un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres.

CAPÍTULO V

DE LA ARISTOCRACIA

Tenemos aquí dos personas morales muy distintas, a saber: el gobierno y el soberano; y, por consiguiente, dos voluntades generales, una con relación a todos los ciudadanos, y otra so-

[2] *Espíritu de las leyes,* lib. III, cap. III (ed.).

[3] El palatino de Posnania, padre del rey de Polonia y duque de Lorena.

lamente con respecto a los miembros de la administración. Así, aunque el gobierno pueda reglamentar su política interior como le plazca, no puede nunca hablar al pueblo sino en nombre del soberano, es decir, en nombre del pueblo mismo; no hay que olvidar nunca esto.

Las primeras sociedades se gobernaron aristocráticamente. Los jefes de las familias deliberaban entre sí sobre los asuntos públicos. Los jóvenes cedían sin trabajo a la autoridad de la experiencia. De aquí, los nombres de *sacerdotes, senado, gerontes.* Los salvajes de América septentrional se gobiernan todavía así en nuestros días, y están muy bien gobernados.

Pero a medida que la desigualdad de la institución prevalece sobre la desigualdad natural, la riqueza o el poder[4] fueron preferidos a la edad, y la aristocracia se convirtió en electiva. Finalmente, el poder transmitido con los bienes de padres a hijos formó las familias patricias, convirtió al gobierno en hereditario y se vieron senadores de veinte años.

Hay, pues, tres clases de aristocracia: natural, electiva y hereditaria. La primera no es apropiada sino para los pueblos sencillos; la tercera es el peor de todos los gobiernos. La segunda es la mejor: es la aristocracia propiamente dicha.

Además de la ventaja de la distinción de los dos poderes, tiene la de la elección de sus miembros, porque en el gobierno popular todos los ciudadanos nacen magistrados; pero éste los limita a un pequeño número y no llegan a serlo sino por elección[5], medio por el cual la probidad, las luces, la experiencia y todas las demás razones de preferencia y estimación pública son otras tantas nuevas garantías de que será gobernado con acierto.

---

[4] Es claro que la palabra *optimates,* entre los antiguos, no quiere decir los mejores, sino los más poderosos.

[5] Importa mucho regularizar, mediante leyes, la forma de elección de los magistrados, porque abandonándola a la voluntad del príncipe no se puede evitar el caer en la aristocracia hereditaria, como les ha sucedido a las repúblicas de Venecia y Roma. Así, la primera es desde hace mucho tiempo un Estado disuelto; mas la segunda se mantiene por la extrema sabiduría de su Senado: es una excepción muy honrosa y muy peligrosa.

Además, las asambleas se hacen más cómodamente; los negocios se discuten más a conciencia, solucionándose con más orden y diligencia; el crédito del Estado se mantiene mejor entre los extranjeros por venerables senadores que por una multitud desconocida o despreciada.

En una palabra: es el orden mejor y más natural aquel por el cual los más sabios gobiernan a la multitud, cuando se está seguro que la gobiernan en provecho de ella y no para el bien propio. No es necesario multiplicar en vano estos resortes, ni hacer con veinte mil hombres lo que ciento bien elegidos pueden hacer aún mejor. Pero es preciso reparar en que el interés de cuerpo comienza ya aquí a dirigir menos la fuerza pública sobre la regla de la voluntad general y que otra pendiente inevitable arrebata a las leyes una parte del poder ejecutivo.

Atendiendo a las conveniencias particulares, no se necesita ni un Estado tan pequeño ni un pueblo tan sencillo y recto que la ejecución de las leyes sea una secuela inmediata de la voluntad pública, como acontece en una buena democracia. Y no es conveniente tampoco una nación tan grande que los jefes dispersos con la misión de gobernarla puedan romper con el soberano cada uno en su provincia, y comenzar por hacerse independientes para terminar por ser los dueños.

Mas si la aristocracia exige algunas virtudes menos el gobierno popular, exige también otras que le son propias, como la moderación en los ricos y la conformidad en los pobres; porque parece que una igualdad rigurosa estaría fuera de lugar: ni en Esparta fue observada.

Por lo demás, si esta forma de gobierno lleva consigo una cierta desigualdad de fortuna es porque, en general, la administración de los asuntos públicos está confiada a los que mejor pueden dar todo su tiempo; pero no, como pretende Aristóteles, porque los ricos sean siempre preferidos. Por el contrario, importa que una elección opuesta enseñe algunas veces al pueblo que hay en el mérito de los hombres razones de preferencia más importantes que la riqueza.

CAPÍTULO VI

DE LA MONARQUÍA

Hasta aquí hemos considerado al príncipe como una persona moral y colectiva, unida por la fuerza de las leyes y depositaria en el Estado del poder ejecutivo. Ahora tenemos que considerar este poder en manos de una persona natural, de un hombre real, que sólo tiene derecho a disponer de él según las leyes. Es lo que se llama un monarca o un rey.

Todo lo contrario de lo que ocurre en las demás administraciones, en las que el ser colectivo representa a un individuo; en ésta, un individuo representa un ser colectivo; de suerte que la unidad moral que constituye el príncipe es, al mismo tiempo, una unidad física, en la cual todas las facultades que la ley reúne en la otra con tantos esfuerzos se encuentran reunidas de un modo natural.

Así, la voluntad del pueblo y la voluntad del príncipe y la fuerza pública del Estado y la fuerza particular del gobierno, todo responde al mismo móvil, todos los resortes de la máquina están en la misma mano, todo marcha al mismo fin; no hay movimientos opuestos que se destruyan mutuamente. No se puede imaginar un tipo de constitución en el cual un mínimum de esfuerzo produzca una acción más considerable. Arquímedes, sentado tranquilamente en la playa y sacando sin trabajo un barco a flote, se me representa como un monarca hábil, gobernando desde su gabinete sus vastos Estados y haciendo moverse todo con actitud de inmovilidad.

Mas si no hay gobierno que tenga más vigor, no hay otro tampoco en que la voluntad particular tenga más imperio y domine más fácilmente a los demás; todo marcha al mismo fin, es cierto, pero este fin no es el de la felicidad pública, y la fuerza misma de la administración vuelve sin cesar al prejuicio del Estado.

Los reyes quieren ser absolutos, y desde lejos se les grita que el mejor medio de serlo es hacerse amar de sus pueblos.

Esta máxima es muy bella y hasta muy verdadera en ciertos respectos; desgraciadamente, será objeto de burla en las cortes. El poder que viene del amor a los pueblos es, sin duda, el mayor; pero es precario, condicional, y nunca se conformarán con él los príncipes. Los mejores reyes quieren poder ser malos si les place, sin dejar de ser los amos. Será inútil que un sermoneador político les diga que, siendo la fuerza del pueblo la suya, su mayor interés es que el pueblo sea floreciente, numeroso, temible; ellos saben muy bien que no es cierto. Su interés personal es, en primer lugar, que el hombre sea débil, miserable y que no pueda nunca resistírsele. Confieso que, suponiendo a los súbditos siempre perfectamente sometidos, el interés del príncipe sería entonces que el pueblo fuese poderoso, a fin de que, siendo suyo este poder, le hiciese temible para sus vecinos; pero como este interés no es sino secundado y subordinado, y las dos suposiciones son incompatibles, es natural que los príncipes den siempre preferencia a la máxima que es más íntimamente útil. Esto es lo que Samuel representaba en grado sumo para los hebreos, y lo que Maquiavelo ha hecho ver con evidencia. Fingiendo dar lecciones a los reyes, se las ha dado muy grandes a los pueblos. *Del Príncipe,* de Maquiavelo, es el libro de los republicanos[6].

Hemos visto, examinando las cuestiones generales, que la monarquía no conviene sino a los grandes Estados, y lo veremos también al examinarla en sí misma. Mientras más numerosa es la administración pública, más débil es la relación del príncipe

---

[6] Maquiavelo era un hombre honrado y un buen ciudadano; pero unido a la Casa de los Médicis, se veía obligado, en la opresión de su patria, a disfrazar su amor por la libertad. Sólo la elección de su héroe execrable —César Borgia— manifiesta bastante su intención secreta, y la oposición de las máximas de su libro *Del Príncipe* a las de sus *Discursos sobre Tito Livio* y de su *Historia de Florencia* demuestran que este profundo político no ha tenido hasta aquí sino lectores superficiales o corrompidos. La corte de Roma ha prohibido su libro severamente; lo comprendo: a ella es a la que retrata más claramente.

con los súbditos y más se aproxima a la igualdad; de suerte que esta relación es una o la igualdad en la propia democracia. Esta relación aumenta a medida que el régimen del gobierno no se restringe, y llega a su máximum cuando el gobierno se halla en manos de uno solo. Entonces la distancia entre el príncipe y el pueblo es mucho mayor y el Estado carece de unión. Para formarla, es preciso, pues, órdenes intermedias, y príncipes, grandes, nobleza. Ahora bien; nada de esto es conveniente para un pequeño Estado, al que arruinan todas estas jerarquías.

Pero si es difícil que un Estado grande sea bien gobernado, lo es mucho más que lo sea por un solo hombre, nadie ignora lo que sucede cuando el rey se nombra sustitutos.

Un defecto esencial e inevitable, que hará siempre inferior el gobierno monárquico al republicano, es que en éste la voz pública no eleva casi nunca a los primeros puestos sino a hombres notables y capaces, que los llenan de prestigio; en tanto que los que llegan a ellos en las monarquías no son las más de las veces sino enredadores, bribonzuelos e intrigantes, a quienes la mediocridad que facilita en las cortes el llegar a puestos preeminentes sólo les sirve para mostrar al público su inepcia, tan pronto como los han alcanzado. El pueblo se equivoca mucho menos en esta elección que el príncipe; el hombre de verdadero mérito es casi tan raro en un ministerio como lo es un tonto a la cabeza de un gobierno republicano. Así, cuando, por una feliz casualidad, uno de estos hombres nacidos para gobernar toma el timón de los asuntos en una monarquía casi arruinada por ese cúmulo de donosos gobernantes, nos sorprendemos de los recursos que encuentra y hace época en el país.

Para que un Estado monárquico pudiese estar bien gobernado, sería preciso que su extensión o su tamaño fuese adecuado a las facultades del que gobierna. Es más fácil conquistar que gobernar. Mediante una palanca suficiente, se puede conmover al mundo con un dedo; mas para sostenerlo hacen falta los hombros de Hércules. Por escasa que sea la extensión de un Estado, el príncipe, casi siempre, es demasiado pequeño para él. Cuando, por el contrario, sucede que el Estado es excesi-

vamente diminuto para su jefe, lo cual es muy raro, también está mal gobernado; porque el jefe, atento siempre a su grandeza de miras, olvida los intereses de los pueblos y no los hace menos desgraciados por el abuso de su ingenuo que un jefe intelectualmente limitado por carecer de cualidades. Sería preciso que un reino se extendiese o se limitase, por decirlo así, en cada reinado según los alcances del príncipe; en cambio, tratándose de un Senado, con atribuciones más fijas, puede el Estado ofrecer límites constantes y la administración no marchar menos bien.

El inconveniente mayor del gobierno de uno solo es la falta de esta sucesión continua que forma en los otros dos una relación constante. Muerto un rey, hace falta otro; las elecciones dejan intervalos peligrosos; son tormentosas, y a menos que los ciudadanos no sean de un desinterés y de una integridad que este gobierno no suele llevar consigo, la intriga y la corrupción se introducen en ellas. Es difícil que aquel a quien se ha vendido el Estado no lo venda a su vez y no se resarza con el dinero que los poderes le han arrebatado. Pronto o tarde, todo se hace venal con semejante administración, y la paz de que se goza entonces bajo los reyes es peor que el desorden de los interregnos.

¿Qué se ha hecho para prevenir estos males? Se han instituido las coronas hereditarias en ciertas familias y se ha establecido un orden de sucesión que prevé toda disputa a la muerte de los reyes; es decir, que sustituyendo el inconveniente de las regencias al de las elecciones, se ha preferido una aparente tranquilidad a una administración prudente, y asimismo el exponerse a tener por jefes niños, monstruos o imbéciles, a tener que discutir sobre la elección de buenos reyes. No se ha reflexionado que, exponiéndose de este modo a los riesgos de la alternativa, casi todas las probabilidades están en contra. Era una respuesta muy sensata la del joven Denys, a quien su padre, reprochándole una acción vergonzosa, decía: «¿Te he dado yo ejemplo de ello?». «¡Ah —respondió el hijo—, vuestro padre no era un rey!» [7].

---

[7] Plutarco, *Dichos notables de los reyes y de los grandes capitanes*, párrafo 22 (ed.).

Todo concurre a privar de justicia y de razón a un hombre educado para mandar a los demás. Se preocupan mucho, según se dice, por enseñar a los jóvenes príncipes el arte de reinar, mas no parece que esta educación les sea provechosa. Sería mejor comenzar por enseñarles el arte de obedecer. Los más grandes reyes que ha celebrado la Historia no han sido educados para reinar; es una ciencia que no se posee nunca, a menos de haberla aprendido demasiado, y se adquiere mejor obedeciendo que mandando. *«Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe, aut volueris»* [8].

Una consecuencia de esta falta de coherencia es la inconstancia del gobierno real, que rigiéndose tan pronto por un plan como por otro, según el carácter del príncipe que reina o de las personas que reinan por él, no puede tener mucho tiempo un objeto fijo ni una conducta consecuente; variación que hace al Estado oscilar constantemente de máxima en máxima, de proyecto en proyecto; cosa que no tiene lugar en los demás gobiernos, en que el príncipe siempre es el mismo. Se ve también que, en general, si hay más astucia en una corte, hay más sabiduría en un Senado, y que las repúblicas van a sus fines con miras más constantes y mejor atendidas, mientras que cada revolución en el ministerio produce otra en el Estado, siendo máxima común a todos los ministros, y casi a todos los reyes, el hacer en todo lo contrario que sus predecesores.

De esta misma incoherencia se deduce la solución de un sofisma muy familiar a los políticos reales; es, no solamente comparar el gobierno civil al gobierno doméstico y el príncipe al padre de familia, error ya refutado, sino además, el atribuir liberalmente a este magistrado todas las virtudes que debería tener y suponer que el príncipe es siempre lo que debería ser; suposición con ayuda de la cual el gobierno real es preferible a cualquier otro, porque es, indiscutiblemente, el más fuerte, y

---

8 Tácito, *Hist.*, I, XVI (ed.).

para ser también el mejor no le falta más que una voluntad corporativa más conforme con la voluntad general.

Pero si, según Platón, el rey, por naturaleza, es un personaje tan raro, ¿cuántas veces concurrirán la naturaleza y la fortuna a coronarlo? Y si la educación real corrompe necesariamente a los que la reciben, ¿qué debe esperarse de una serie de hombres educados para reinar? Es, pues, querer engañarse confundir el gobierno real con el de un buen rey. Para ver lo que es este gobierno en sí mismo es preciso considerarlo sometido a príncipes limitados o malos, porque, sin duda, llegarán tales al trono o el trono les hará tales.

Estas dificultades no han pasado inadvertidas a nuestros autores; pero no se han preocupado por ello. El remedio es, dicen, obedecer sin murmurar; Dios da los malos reyes en su cólera, y es preciso soportarlos, como los castigos del cielo. Este modo de discurrir es edificante, sin duda; pero no sé si sería más propio del púlpito que de un libro de política. ¿Qué se diría de un médico que prometiese milagros y cuyo arte consistiese en exhortar a su enfermo a la paciencia? Es evidente que si se tiene un mal gobierno habrá que sufrirlo; pero la cuestión está en encontrar uno bueno.

CAPÍTULO VII

DE LOS GOBIERNOS MIXTOS

Propiamente hablando, no hay gobierno simple. Es preciso que un jefe único tenga magistrados subalternos y que un gobierno popular tenga un jefe. Así, en el reparto del poder ejecutivo hay siempre graduación, desde el mayor número al menor, con la diferencia de que unas veces depende el mayor número del pequeño y otras el pequeño del mayor.

En ocasiones hay una división igual, bien cuando las partes constitutivas están en una dependencia mutua, como en el gobierno de Inglaterra, ya cuando la autoridad de cada parte es independiente, pero imperfecta, como en Polonia. Esta última

forma es mala, porque no hay ninguna unidad en el gobierno y el Estado carece de unión.

¿Qué es preferible: un gobierno simple o un gobierno mixto? Es cuestión muy debatida entre los políticos, y a la cual hay que dar la misma respuesta que la que he dado antes sobre toda forma de gobierno.

El gobierno simple es el mejor en sí mismo, sólo por el hecho de ser simple. Pero cuando el poder ejecutivo no depende suficientemente del legislativo, es decir, cuando hay más relación del príncipe al soberano, es preciso remediar esta falta de proporción dividiendo el gobierno; pues entonces cada una de sus partes no tiene menor autoridad sobre los súbditos, y su división las hace a todas juntas menos fuertes contra el soberano.

Existiría también el mismo inconveniente si se estableciesen magistrados intermedios que, dejando al gobierno en su plenitud, sirviesen solamente para armonizar los dos poderes y mantener sus derechos respectivos. En este caso el gobierno no es mixto, sino moderado.

Se puede remediar por procedimientos semejantes el inconveniente opuesto, y cuando el gobierno es demasiado débil es también posible erigir tribunales para concentrarlo. Esto se practica en todas las democracias. En el primer caso se divide el gobierno para debilitarlo, y en el segundo, para reforzarlo; porque tanto el máximum de fuerza como el de debilidad se encuentran en los gobiernos simples, mientras que las formas mixtas ofrecen una fuerza media.

CAPÍTULO VIII

DE CÓMO TODA FORMA DE GOBIERNO NO ES PROPIA PARA TODOS LOS PAÍSES

No siendo la libertad un fruto de todos los climas, no se encuentra al alcance de todos los pueblos. Mientras más se medita este principio de Montesquieu, mejor se ve su verdad;

mientras más se le discute, más ocasión se ofrece de hallar nuevas pruebas que le apoyen.

En todos los gobiernos del mundo, la persona pública consume y no produce nada. ¿De dónde le viene, pues, la sustancia consumida? Del trabajo de sus miembros. Lo superfluo de los particulares es lo que produce lo necesario para el público. De donde se sigue que el estado civil no puede subsistir sino en tanto que el trabajo de los hombres produce más de lo preciso para sus necesidades.

Ahora bien; este sobrante no es el mismo en todos los países del mundo. En muchos es considerable; en otros, mediano; en algunos, nulo, y no faltan otros en los que es negativo. Esta relación depende de la fertilidad del clima, de la clase de trabajo que la tierra exige, de la naturaleza de sus producciones, de la fuerza de sus habitantes, del mayor o menor consumo que les es necesario y de otras muchas relaciones semejantes, de las cuales se compone.

De otra parte, no todos los gobiernos son de la misma naturaleza; los hay más o menos devoradores, y las diferencias se fundan sobre el principio de que mientras más se alejan de su origen, las contribuciones públicas son más onerosas. No es por la cantidad de las imposiciones por lo que hay que medir esta carga, sino por el camino que han de recorrer para volver a las manos de donde han salido. Cuando esta circulación es rápida y está bien establecida, no importa pagar poco o mucho, pues el pueblo es siempre rico y los fondos van bien. Por el contrario, por poco que el pueblo dé, cuando este poco no se le devuelve, como está siempre dando, pronto se agota: el Estado nunca es rico y el pueblo siempre mendigo.

Se sigue de aquí que, a medida que aumenta la distancia entre el pueblo y el soberano, los tributos se hacen más onerosos; así, en la democracia, el pueblo es el menos gravado; en la aristocracia lo es más; en la monarquía lleva el mayor peso. La monarquía no conviene, pues, sino a las naciones opulentas; la aristocracia, a los Estados medios en riqueza como en extensión; la democracia, a los Estados pequeños y pobres.

En efecto: mientras más se reflexiona, más diferencias se hallan entre los Estados libres y las monarquías. En los primeros todo se emplea en la utilidad común; en los otros, las fuerzas públicas y particulares son recíprocas, y una aumenta por la debilitación de la otra; en fin, en lugar de gobernar a los súbditos para hacerlos felices, el despotismo los hace miserables para gobernarlos.

He aquí cómo en cada clima existen causas naturales, en vista de las cuales se puede determinar la forma de gobierno que le corresponde, dada la fuerza del clima, y hasta decir qué especie de habitantes debe haber.

Los lugares ingratos y estériles, donde los productos no valen el trabajo que exigen, deben quedar incultos o desiertos, o solamente poblados de salvajes; los lugares donde el trabajo de los hombres no dé exactamente más que lo preciso, deben ser habitados por pueblos bárbaros: toda *civilidad* sería imposible en ellos; los lugares en que el exceso del producto sobre el trabajo es mediano, convienen a los pueblos libres; aquellos en que el terreno, abundante y fértil, rinde muchos producto con poco trabajo, exigen ser gobernados monárquicamente, a fin de que el lujo del príncipe consuma el exceso de lo que es superfluo a los súbditos; porque más vale que este exceso sea absorbido por el gobierno que disipado por los particulares. Hay excepciones, ya lo sé; pero estas mismas excepciones confirman la regla, porque producen, antes o después, revoluciones, que llevan la cuestión otra vez al orden de la Naturaleza.

Distingamos siempre las leyes generales de las causas particulares que pueden modificar el efecto. Aun cuando todo el Mediodía se hubiese cubierto de repúblicas y todo el Norte de Estados despóticos, no sería menos cierto que, por el efecto del clima, el despotismo conviene a los países cálidos; la barbarie, a los fríos, y la perfecta vida civil a las regiones intermedias. Veo también que, aun concediendo el principio se podrá discutir sobre su aplicación y decir que hay países fríos muy fértiles y otros meridionales muy ingratos. Pero esta difi-

cultad no existe sino para los que no examinan las cosas en todos sus aspectos. Es preciso, como ya he dicho, apreciar lo relativo a los trabajos, a las fuerzas, al consumo, etc.

Supongamos que de dos terrenos iguales, uno produce cinco y otro diez. Si los habitantes del primero consumen cuatro y los del segundo nueve, el exceso del primer producto será un quinto y el del segundo una décima. Siendo la relación de estos dos excesos inversa a la de los productos, el terreno que no produce más que cinco dará un exceso doble que el del terreno que produzca diez.

Pero no es cuestión de un producto doble, y no creo que nadie se atreva a igualar, en general, la fertilidad de los países fríos con la de los cálidos. Sin embargo, supongamos esta igualdad; establezcamos, si se quiere, un equilibrio entre Inglaterra y Sicilia, Polonia y Egipto: más al Sur tendremos África y la India; más al Norte, nada. Para esta igualdad de productos, ¡qué diferencia en el cultivo! En Sicilia no hace falta más que arañar la tierra; en Inglaterra, ¡qué de trabajos para labrarla! Ahora bien; allí donde hacen falta más brazos para dar el mismo producto lo superfluo debe ser necesariamente menor.

Considerad, además, que la misma cantidad de hombres consumen mucho menos en los países cálidos. El clima exige que se sea sobrio para estar bien; los europeos que quieren vivir en estos países como en el suyo perecen todos de disentería o de indigestión. «Nosotros somos —dice Chardin— animales carniceros, lobos, en comparación de los asiáticos. Algunos atribuyen la sobriedad de los persas a que su país está menos cultivado, y yo creo lo contrario: que su país abunda menos en productos alimenticios porque les hace menos falta a sus habitantes. Si su frugalidad —continúa— fuese un efecto de la escasez del país, solamente los pobres serían los que comerían poco, siendo así que esto ocurre generalmente a todos, y se comería más o menos en cada región según su fertilidad, y no que se encuentra la misma sobriedad en todo el reino. Se vanaglorian mucho por su manera de vivir, diciendo que no

hay más que mirar su color para reconocer cuánto mejor es que el de los cristianos. En efecto; el tinte de los persas es igual: tienen la piel hermosa, fina y lisa; mientras que el tinte de los armenios, sus súbditos, que viven a la europea, es basto y terroso, y sus cuerpos, gruesos y pesados».

Cuanto más se aproxima uno a la línea del Ecuador, con menos, viven los pueblos; casi no se come carne: el arroz, el maíz, el cuzcuz, el mijo, el cazabe son sus alimentos ordinarios. Hay en la India millones de hombres cuyo alimento no cuesta cinco céntimos diarios. Vemos, hasta en Europa, diferencias sensibles en el apetito entre los pueblos del Norte y los del Sur. Un español viviría ocho días con la comida de un alemán. En el país en que los hombres son más voraces, el lujo se inclina también hacia las cosas de consumo: en Inglaterra se manifiesta sobre una mesa cubierta de viandas, en Italia se os regala azúcar y flores.

El lujo en el vestir ofrece también análogas diferencias. En los climas en que los cambios de estación son rápidos y violentos se tienen trajes mejores y más sencillos; en aquellos en que no se viste la gente más que para el adorno se busca más apariencia que utilidad: los trajes mismos son un elemento de lujo. En Nápoles veréis todos los días pasearse en el Posilipo hombres con casaca dorada y sin medias. Lo mismo ocurre con las construcciones: se da todo a la magnificencia cuando no se tiene nada que temer de las injurias del aire. En París, en Londres, se busca un alojamiento abrigado y cómodo; en Madrid se tienen salones soberbios, pero no hay ninguna ventana que cierre y se acuesta uno en un nido de ratones.

Los alimentos son mucho más sustanciosos y suculentos en los países cálidos; es una tercera diferencia que no puede dejar de influir en la segunda. ¿Por qué se comen tantas legumbres en Italia? Porque son buenas, nutritivas, de excelente gusto. En Francia, donde no se las alimenta más que de agua, no nutren nada y casi no se cuenta con ellas para la mesa; sin embargo, no por eso ocupan menos terreno ni deja de costar tanto trabajo el cultivarlas. Es una cosa experimentada que los tri-

gos de Berbería, por lo demás inferiores a los de Francia, rinden mucha más harina que los de Francia, y a su vez dan más que los trigos del Norte. De donde se puede inferir que se observa una gradación análoga, generalmente en la misma dirección, desde el Ecuador al Polo. Ahora bien; ¿no es una desventaja visible tener en un producto igual menor cantidad de alimento?

A todas estas diferentes consideraciones puedo agregar una que se deriva de ellas y las fortifica: es que los países cálidos tienen menos necesidad de habitantes que los fríos y podrían alimentar más; lo que produce un doble sobrante, siempre en ventaja del despotismo. Mientras mayor superficie ocupa el mismo número de habitantes, más difíciles se hacen los levantamientos, porque no se pueden poner de acuerdo con prontitud ni secretamente y porque es siempre fácil al gobierno descubrir los proyectos y cortar las comunicaciones. Pero cuanto más se apiña un pueblo numeroso, menos fácil es al gobierno usurpar al soberano: los jefes deliberan con tanta seguridad en sus cámaras como el príncipe en su Consejo, y la multitud se reúne tan pronto en las plazas como las tropas en sus cuarteles. La ventaja, pues, de un gobierno tiránico está en poder obrar a grandes distancias. Con la ayuda de los puntos de apoyo de que sirve, su fuerza aumenta con la distancia, como la de las palancas [9]. La del pueblo, por el contrario, no obra sino concentrada, se evapora y se pierde al extenderse, como el efecto de la pólvora esparcido en la tierra y que no se inflama sino grano a grano. Los países menos poblados son también los más propios para la tiranía: los animales feroces no reinan sino en los desiertos.

---

[9] Esto no contradice lo que he dicho antes (lib. II, cap. IX) sobre los inconvenientes de los grandes Estados, porque se retrataba allí a la autoridad gubernativa sobre sus miembros y se trata de su fuerza contra los súbditos. Sus miembros dispersos le sirven de punto de apoyo para obrar de lejos sobre el pueblo; pero no tiene ningún punto de apoyo para obrar directamente sobre sus miembros mismos. Así, en uno de los casos, la longitud de la palanca es causa de su debilidad, y de fuerza en el otro.

CAPÍTULO IX

DE LOS RASGOS DE UN BUEN GOBIERNO

Cuando se pregunta de un modo absoluto cuál es el mejor gobierno, se hace una pregunta que no puede ser contestada, porque es indeterminada o, si se quiere, tiene tantas soluciones buenas como combinaciones posibles hay en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos.

Pero si se preguntase por qué signo se puede conocer que un pueblo dado está bien o mal gobernado, sería otra cosa, y la cuestión, de hecho, podría resolverse.

Sin embargo, no se la resuelve, porque cada cual quiere hacerlo a su manera. Los súbditos alaban la tranquilidad pública; los ciudadanos, la libertad de los particulares; uno prefiere la seguridad de las posesiones y otro la de las personas; uno quiere que el mejor gobierno sea el más severo, otro sostiene que es el más dulce; éste desea que se castiguen los crímenes, y aquél que se les prevenga; uno encuentra bien que se sea temido por los pueblos vecinos, otro prefiere que se viva ignorado por ellos; uno está contento cuando el dinero circula, otro exige que el pueblo tenga pan. Aunque se estuviese de acuerdo sobre estos puntos y otros semejantes, ¿se habría adelantado algo? Careciendo de medida precisa las cualidades morales, aunque se estuviese de acuerdo respecto del signo, ¿cómo estarlo respecto a la estimación de ellas?

Por lo que a mí toca, siempre me admiro de que se desconozca un signo tan sencillo o que se tenga la mala fe de no convenir con él. ¿Cuál es el fin de la asociación política? La conservación y la prosperidad de sus miembros. ¿Y cuál es la señal más segura de que se conserva y prospera? Su número y su población. No vayáis, pues, a buscar más lejos este signo tan discutido. En igualdad de condiciones, es infaliblemente mejor el gobierno bajo el cual sin medios extraños, sin naturalización, sin colonias, los ciudadanos pueblan y se multiplican más.

Aquel bajo el cual un pueblo disminuye y decae es el peor. ¡Calculadores, ahora es cosa vuestra: contad, medid, comparad![10]

CAPÍTULO X

DEL ABUSO DEL GOBIERNO Y DE SU INCLINACIÓN A DEGENERAR

Así como la voluntad particular obra sin cesar contra la voluntad general, así el gobierno hace un esfuerzo continuo con-

---

[10] Se debe juzgar sobre el mismo principio de los siglos que merecen la preferencia para la prosperidad del género humano. Han sido demasiado admirados aquellos en que se han visto florecer las letras y las artes, sin que se haya penetrado el objeto secreto de su cultura ni considerado su funesto efecto: «Idque apud imperitos humanitas vocabatur quum pars sevitutis esse» (*).

(*) Tácito, *Agric.*, XXI.

¿No veremos nunca en las máximas de los libros el grosero interés que hace hablar a los autores? No; aunque ellos lo digan, cuando, a pesar de su esplendor, un país se despuebla, no es verdad que todo prospere, y no basta que un poeta tenga cien mil libras de renta para que su siglo sea el mejor de todos. Es preciso considerar más el bienestar de las naciones enteras y, sobre todo, de los Estados más poblados que el reposo aparente y la tranquilidad de sus jefes. Las granizadas desolan algunas regiones; pero rara vez producen escasez. Los motines, las guerras civiles, amedrentan mucho a los jefes; pero no constituyen las verdaderas desgracias de los pueblos, que pueden hasta tener descanso mientras discuten quién los va a tiranizar. De un Estado permanente es del que nacen prosperidades o calamidades reales para él; cuando todo está sometido al yugo es cuando todo decae; entonces es cuando los jefes, destruyéndolos a su gusto, «ubi solitudinem faciunt, pacem appellant» (**). Cuando las maquinaciones de los grandes agitaban el reino de Francia y el coadjutor de París llevaba al Parlamento un puñal en el bolsillo, esto no impedía que el pueblo francés viviese feliz y numeroso en un honesto y libre bienestar. En otro tiempo, Grecia florecía en el seno de las más crueles guerras; la sangre corría a ríos, y todo el país estaba cubierto de hombres; parecía —dice Maquiavelo— que en medio de los crímenes, de las proscripciones, de las guerras civiles, nuestra república advenía más pujante; la virtud de sus ciudadanos, sus costumbres, su independencia, tenía más efecto para reforzarla que todas sus discusiones para debilitarla.

Un poco de agitación da energía a los demás, y lo que verdaderamente hace prosperar a la especie es menos la paz que la libertad.

(**) Tácito, *Agric.*, XXXI.

tra la soberanía. Mientras más aumenta ese esfuerzo, más se altera la constitución; y como no hay aquí otra voluntad de cuerpo que, resistiendo a la del príncipe, se equilibre con ella, debe suceder, antes o después, que el príncipe oprima al soberano y rompa el tratado social. Éste es el vicio inherente e inevitable que, desde el nacimiento del cuerpo político, tiende sin descanso a destruirlo, lo mismo que la vejez y la muerte destruyen al fin el cuerpo del hombre.

Dos caminos generales existen, siguiendo los cuales degenera un gobierno, a saber: cuando se hace más restringido o cuando se disuelve el Estado.

El gobierno se restringe cuando de ser ejercido por un gran número pasa a serlo por uno pequeño; es decir, cuando pasa de la democracia a la aristocracia y de la aristocracia a la realeza. Ésta es su inclinación natural[11]. Si retrocediese de la mi-

---

[11] La formación lenta y el progreso de la república de Venecia en sus lagunas ofrece un ejemplo notable de esta sucesión; es asombroso que, después de mil doscientos años, los venecianos parecen hallarse aún en el segundo término, que comenzó en el *Serrar di consiglio,* en 1198. En cuanto a los antiguos dux que se les reprocha, diga lo que quiera el *Squittinio della libertà veneta* (*), está probado que no han sido sus soberanos.

No se me dejará de objetar, recordando la república romana, que siguió un proceso, dicen, completamente contrario, pasando de la monarquía a la aristocracia y de la aristocracia a la democracia. Estoy muy lejos de pensar tal cosa.

La primera organización que estableció Rómulo fue un gobierno mixto, que degeneró pronto en despotismo. Por causas particulares, el Estado pereció antes de tiempo, como puede morir un recién nacido antes de haber llegado a la edad madura. La expulsión de los Tarquinos fue la verdadera época del nacimiento de la república. Pero no tomó al principio una forma constante, pues no se realizó más que la mitad de la obra, no aboliendo el patriciado. Porque de esta manera, al quedar la aristocracia hereditaria, que es el peor de las administraciones legítimas, en conflicto con la democracia, no se fijó la forma de gobierno, siempre insegura y flotante, como ha probado Maquiavelo, sino al establecerse los tribunos; sólo entonces hubo un verdadero gobierno y una verdadera democracia. En efecto; el pueblo en aquel momento no era solamente soberano, sino también magistrado y juez; el Senado era un tribunal subordinado para moderar y concretar al gobierno, y los mismos cónsules, aunque patricios, primeros magistrados, y generales absolutos en la guerra, no eran en Roma sino los presidentes del pueblo.

noría a la mayoría, se podría decir que tiene lugar un relajamiento; pero este progreso inverso es imposible.

En efecto, el gobierno jamás cambia de forma más que cuando, gastadas sus energías, queda ya debilitado para poder conservar la suya. Ahora bien; si se relajase, además, extendiéndose, su fuerza llegaría a ser completamente nula y más difícil le sería subsistir. Es preciso, pues, fortificar y apretar el resorte a medida que cede; de otra suerte, el Estado que sostiene sucumbirá.

El caso de la disolución del Estado puede sobrevenir de dos maneras.

En primer lugar, cuando el príncipe no administra el Estado según las leyes y usurpa el poder soberano. Entonces se realiza un cambio notable, y es que, no el gobierno, sino el Estado, se restringe; quiere decir que el gran Estado se disuelve y se forma otro en aquél, compuesto solamente por miembros del gobierno, el cual ya no es para el resto del pueblo, desde este instante, sino el amo y el tirano. De suerte que en el momento en que el gobierno usurpa la soberanía, el pacto social se rompe, y todos los ciudadanos, al recobrar de derecho su libertad natural, se ven forzados, pero no obligados, a obedecer.

Desde entonces se vio también que el gobierno tomaba su pendiente natural y que tendía fuertemente a la aristocracia. Aboliéndose al patriciado, podría decirse, por sí mismo, no estaba ya la aristocracia en el cuerpo de los patricios, como ocurre en Venecia y en Génova, sino en el cuerpo del Senado, compuesto de patricios y plebeyos, e incluso en el cuerpo de los tribunos, cuando comenzaron a usurpar un poder activo; porque las palabras no tienen nada que ver con las cosas, y cuando el pueblo tiene jefes que gobiernan por él, cualquiera que sea el nombre que lleven son siempre una aristocracia.

Del abuso de la aristocracia nacieron las guerras civiles y el triunvirato. Sylla, Julio César, Augusto advinieron de hecho verdaderos monarcas; y, en fin, bajo el despotismo de Tiberio fue disuelto el Estado. La historia romana no desmiente, pues, mi principio, sino que lo confirma.

(*) Es el título de una obra anónima, publicada en 1612, para establecer el pretendido derecho de los emperadores sobre la república de Venecia (ed.).

Lo mismo acontece cuando los miembros del gobierno usurpan separadamente el poder que no deben ejercer sino corporativamente; cosa que no constituye una pequeña infracción de las leyes, pues produce un gran desorden. Una vez que se ha llegado a esta situación hay, por decirlo así, tantos príncipes como magistrados, y el Estado, no menos dividido que el gobierno, perece o cambia de forma.

Cuando el Estado se disuelve, el abuso del gobierno, cualquiera que sea, toma el nombre común de *anarquía.* Distinguiendo, la democracia degenera en *oclocracia;* la aristocracia, en *oligarquía.* Yo añadiría que la realeza degenera en *tiranía;* pero esta última palabra es equívoca y exige explicación.

En el sentido vulgar, un tirano es un rey que gobierna con violencia y sin tener en cuenta la justicia ni las leyes. En el sentido estricto, un tirano es un particular que se arroga la autoridad real sin tener derecho a ello. Así es como entendían los griegos la palabra tirano; la aplicaban indistintamente a los buenos y a los malos príncipes cuya autoridad no era legítima [12]. Así, *tirano* y *usurpador* son dos voces perfectamente sinónimas.

Para dar diferentes nombres a diferentes cosas, llamo *tirano* al usurpador de la autoridad real, y *déspota* al usurpador del poder soberano. El tirano es aquel que se injiere contra las leyes para gobernar según las mismas; el déspota es aquel que se coloca por encima de las mismas leyes. Así, el tirano puede no ser déspota; pero el déspota es siempre tirano.

---

[12] «Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea civitate quae libertate usa est» (Corn. Nep. *In Miltiad.*, cap. VIII). Es cierto que Aristóteles *(Mor. Nicom.*, lib. VIII, cap. X) distingue al tirano del rey en que el primero gobierna para su propia utilidad y el segundo solamente para la de sus súbditos; pero además de que generalmente todos los autores griegos han tomado la palabra *tirano* en otro sentido, como parece mostrarlo, sobre todo, el Hierón de Jenofonte, se deduciría de la distinción de Aristóteles que desde el comienzo del mundo no habría existido ni un solo rey.

CAPÍTULO XI

DE LA MUERTE DEL CUERPO POLÍTICO

Tal es la pendiente natural e inevitable de los gobiernos mejor constituidos. Si Esparta y Roma han perecido, ¿qué Estado puede tener la esperanza de durar siempre? Si queremos formar una institución duradera no pensemos en hacerla eterna. Para tener éxito no se debe intentar lo imposible ni pretender dar a las obras de los hombres una solidez que las cosas humanas no admiten.

El cuerpo político, lo mismo que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde el nacimiento, y lleva en sí mismo las causas de su destrucción. Pero uno y otro pueden tener una constitución más o menos robusta y apropiada para conservarla más o menos tiempo. La constitución del hombre es la obra de la Naturaleza; la del Estado, la del Arte. No depende de los hombres el prolongar su propia vida; pero sí, en cambio, el prolongar la del Estado tanto como es posible, dándole la mejor constitución que pueda tener. El más perfectamente constituido morirá, pero siempre más tarde que otro, si ningún accidente imprevisto ocasiona su muerte antes de tiempo.

El principio de la vida política está en la autoridad soberana.

El poder legislativo es el corazón del Estado; el poder ejecutivo, el cerebro que da movimiento a todas las partes. El cerebro puede sufrir una parálisis y el individuo seguir viviendo, sin embargo. Un hombre se queda imbécil y vive; mas en cuanto el corazón cesa en sus funciones, el animal muere.

No es por las leyes por lo que subsiste el Estado, sino por el poder legislativo. La ley de ayer no obliga hoy; pero el consentimiento tácito se presume por el silencio, y el soberano está obligado a confirmar incesantemente las leyes que no deroga, pudiendo hacerlo. Todo lo que se ha declarado querer una vez lo quiere siempre, a menos que lo revoque.

¿Por qué, pues, se tiene tanto respeto a las leyes antiguas? Por esto mismo. Se debe creer que sólo la excelencia de las voluntades antiguas ha podido conservarlas tanto tiempo; si el soberano no las hubiese reconocido constantemente beneficiosas, las hubiese revocado mil veces. He aquí por qué, lejos de debilitarse las leyes, adquieren sin cesar una fuerza nueva en todo Estado bien constituido; el prejuicio de la antigüedad las hace cada día más venerables, mientras que dondequiera que las leyes se debilitan al envejecer es prueba de que no hay poder legislativo y de que el Estado no vive ya.

CAPÍTULO XII

CÓMO SE MANTIENE LA AUTORIDAD SOBERANA

El soberano, no teniendo más fuerza que el poder legislativo, sólo obra por medio de leyes, y no siendo las leyes sino actos auténticos de la voluntad general, no podría obrar el soberano más que cuando el pueblo está reunido. Se dirá: el pueblo congregado, ¡qué quimera! Es una quimera hoy; pero no lo era hace dos mil años. ¿Han cambiado los hombres de naturaleza?

Los límites de lo posible en las cosas morales son menos estrechos de lo que pensamos; nuestras debilidades, nuestros vicios, nuestros prejuicios son lo que restringen. Las almas bajas no creen en los grandes hombres: viles esclavos, sonríen con un aire burlón a la palabra *libertad.*

Por lo que se ha hecho consideramos lo que se puede hacer. No hablaré de las antiguas repúblicas de Grecia; pero la república romana era, me parece, un gran Estado, y la ciudad de Roma, una gran ciudad. El último censo acusó en Roma cuatrocientos mil ciudadanos armados, y el último empadronamiento del Imperio, más de cuatro millones de ciudadanos, sin contar los súbditos, los extranjeros, las mujeres, los niños ni los esclavos.

¡Qué difícil es imaginarse, reunido frecuentemente, al pueblo inmenso de esta capital y de sus alrededores! Sin em-

bargo, no transcurrían muchas semanas sin que se reuniese el pueblo romano, y en ocasiones hasta muchas veces en este espacio de tiempo. No solamente ejercía los derechos de la soberanía, sino una parte de los del gobierno. Trataba ciertos asuntos; juzgaba ciertas causas, y este pueblo era en la plaza pública casi con tanta frecuencia magistrado como soberano.

Remontándose a los primeros tiempos de las naciones, hallaríamos que la mayor parte de los antiguos gobiernos, aun monárquicos, como los de los macedonios y francos, tenían Consejos semejantes. De todos modos, este solo hecho indiscutible responde a todas las dificultades: de lo existente a lo posible me parece legítima la consecuencia.

CAPÍTULO XIII

CONTINUACIÓN

No basta que el pueblo reunido haya fijado una vez la constitución del Estado dando la sanción a un cuerpo de leyes; no basta que haya establecido un gobierno perpetuo o que haya provisto de una vez para siempre la elección de los magistrados; además de las asambleas extraordinarias motivadas por casos imprevistos, es preciso que haya otras fijas y periódicas, a las cuales nada puede abolir ni prorrogar, de tal modo que, en el día señalado, el pueblo sea legítimamente convocado por la ley, sin que se haga necesario para ello ninguna otra convocatoria formal.

Por fuera de estas asambleas jurídicas, por su fecha determinada, toda asamblea del pueblo que no haya sido convocada por los magistrados previamente nombrados a este efecto, y según las formas prescriptas, debe ser considerada como ilegítima, y cuanto se haga en ellas como nulo, porque la orden misma de reunión debe emanar de la ley.

En cuanto a la repetición más o menos frecuente de las asambleas legítimas, depende de tantas consideraciones que

no se pueden dar reglas precisas sobre ello. Sólo puede afirmarse, en general, que mientras más fuerza tiene el gobierno, más frecuentemente debe actuar el soberano.

Se me dirá que esto puede ser conveniente para una sola ciudad; pero ¿qué hacer cuando el Estado comprende varias? ¿Se dividirá la autoridad soberana o se la debe concentrar en una sola ciudad y someter a ella las restantes?

Yo contesto que no debe hacerse ni lo uno ni lo otro. En primer lugar, la autoridad soberana es simple y una, y no se la puede dividir sin destruirla. En segundo lugar, una ciudad, lo mismo que una nación, no puede ser legítimamente sometida a otra, porque la esencia del cuerpo político reside en el acuerdo de la obediencia y la libertad, y las palabras de *súbdito* y *soberano* son correlaciones idénticas, cuya idea queda comprendida en la sola palabra de ciudadano.

Contesto, además, que siempre es un mal unir varias ciudades en una sola y que, queriendo hacer esta unión, no debe uno alabarse de evitar sus inconvenientes naturales. No se debe argumentar con el abuso de los grandes Estados a quien sólo quiere los pequeños. Pero ¿cómo dar a los pequeños Estados bastante fuerza para resistir a los grandes? Como en otro tiempo las ciudades griegas resistieron el gran rey y como, más recientemente, Holanda y Suiza han resistido a la Casa de Austria.

Sin embargo, si no se puede reducir el Estado a justos límites, queda aún un recurso: no soportar una capital, dar asiento al gobierno alternativamente en cada ciudad y reunir también en ellas, sucesivamente, los estados del país.

Poblad igualmente el territorio, extended por todas sus partes los mismos derechos, llevad por todos lados la abundancia y la vida; así es como el Estado llegará a ser a la vez el más fuerte y el mejor gobernado posible. Acordaos de que los muros de las ciudades no se hacen sino del cascote de las casas de campo. Por cada palacio que veo edificar en la capital, me parece ver derrumbarse todo un país.

CAPÍTULO XIV

CONTINUACIÓN

Desde el instante en que el pueblo está legítimamente reunido en cuerpo soberano cesa toda jurisdicción del gobierno, se suspende el poder ejecutivo y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, porque donde se encuentra el representado no hay representante. La mayor parte de los tumultos que se elevaron en Roma en los comicios provino de haber ignorado o descuidado en su aplicación esta regla. Los cónsules entonces no eran sino los presidentes del pueblo; los tribunos, simples oradores[13]; el Senado no era absolutamente nada.

Estos intervalos de suspensión, en que el príncipe reconocía o debía reconocer un superior actual, los lamentó siempre, y estas asambleas del pueblo, que son la égida del cuerpo político y el freno del gobierno, han sido en todos los tiempos el horror de los jefes, por lo cual no perdonan cuidados, objeciones, dificultades ni promesas para desanimar a los ciudadanos. Cuando éstos son avaros, cobardes, pusilánimes, más amantes del reposo que de la libertad, no se mantienen mucho tiempo contra los esfuerzos redoblados del gobierno, y por ello, aumentando la fuerza de resistencia sin cesar, se desvanece al fin la autoridad soberana y la mayor parte de las ciudades caen y perecen antes de tiempo.

Mas entre la autoridad soberana y el gobierno arbitrario se introduce algunas veces un poder medio, del que es preciso hablar.

---

[13] Aproximadamente, según el sentido que se le dé a esta palabra en el Parlamento de Inglaterra. La semejanza de estos empleos hubiese creado un conflicto a los cónsules y a los tribunos, aun cuando hubiese sido suspendida toda jurisdicción.

CAPÍTULO XV

DE LOS DIPUTADOS O REPRESENTANTES

Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos y prefieren servir con su bolsillo a hacerlo con su persona, el Estado se halla próximo a su ruina. Entonces, si es preciso ir a la guerra, pagan tropas y se quedan en su casa; si es preciso ir al Consejo, nombran diputados y se quedan en su casa también. A fuerza de pereza y de dinero consiguen tener soldados para avasallar a la patria y representantes para venderla.

El movimiento del comercio y de las artes, el ávido interés de ganancia, la indolencia y el amor a las comodidades es lo que hace cambiar los servicios personales en dinero. Se cede una parte de su propio provecho para aumentarlo a su gusto. Dad dinero, y pronto tendréis cadenas. La palabra *hacienda* es una palabra de esclavo, desconocida en la ciudad. En un país verdaderamente libre, los ciudadanos todo lo hacen con sus brazos y nada con el dinero; lejos de pagar para eximirse de sus deberes, pagarán para llenarlos ellos mismos. Yo me hallo muy distante de las ideas comunes, pues creo las prestaciones personales menos contrarias a la libertad que los impuestos.

Cuanto mejor constituido se halla el Estado, más prevalecen los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. Hasta hay muchos menos asuntos privados, porque proporcionando la felicidad común una suma más considerable a la de cada individuo, quédale a cada cual menos que buscar en los asuntos particulares. En una ciudad bien conducida, todos van presurosos a las asambleas; pero con un mal gobierno, nadie quiere dar un paso para incorporarse a ellas, porque nadie pone interés en lo que allí se hace, ya que se prevé que la voluntad general no dominará y que a la postre los cuidados domésticos todo lo absorben. Las buenas leyes inducen a hacer otras mejores; las malas, otras peores. En

cuanto alguien dice de los asuntos del Estado «¡qué me importa!», se debe contar con que el Estado está perdido.

El entibiamiento del amor a la patria, la actividad del interés privado, la gran extensión de los Estados, las conquistas, el abuso del gobierno, han dado lugar a la existencia de diputados o representantes del pueblo en las asambleas de la nación. A esto es a lo que en ciertos países se ha osado llamar el tercer estado. Así, el interés particular de dos órdenes ocupa el primero y el segundo rangos, en tanto que el interés público está colocado en el tercero.

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada; es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre: se equivoca mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; pero tan pronto como son elegidos es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella merece que la pierda.

La idea de los representantes es moderna: procede del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especie humana se ha degradado y en la cual el nombre de hombre ha sido deshonrado. En las antiguas repúblicas y en las monarquías, el pueblo no tuvo jamás representantes; no se conocía esta palabra. Es muy singular que en Roma, donde los tribunos eran tan sagrados, no se haya ni siquiera imaginado que pudiesen usurpar las funciones del pueblo, y que en medio de tan grande multitud no hayan intentado nunca sustraer a su jefe un solo plebiscito. Júzguese, sin embargo, de las dificultades que originaba algunas veces la multitud por lo que ocurrió en tiempo de los Gracos, en que una parte de los ciudadanos daban su sufragio desde los tejados.

Donde el derecho y la libertad es todo, los inconvenientes nada significan. En este pueblo sabio todo era colocado en su

justa medida: dejaba hacer a sus lictores lo que sus tribunos no se hubieran atrevido a hacer; no temían que sus lictores quisiesen representarlos.

Para explicar, sin embargo, cómo los representaban los tribunos algunas veces, basta pensar cómo el gobierno representa al soberano. No siendo la ley sino la declaración de la voluntad general, es claro que en el poder legislativo no puede ser representado el pueblo; pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es sino la fuerza aplicada a la ley. Esto hace comprender que, examinando bien las cosas, se hallarían muy pocas naciones que tuviesen leyes. De cualquier modo que sea, es seguro que los tribunos, no teniendo parte alguna en el poder ejecutivo, no pudieron representar jamás al pueblo romano por los derechos de sus cargos, sino solamente usurpando los del Senado.

Entre los griegos, cuanto tenía que hacer el pueblo, lo hacía por sí mismo: constantemente estaba reunido en la plaza. Disfrutaba de un clima suave, no era ansioso, los esclavos hacían sus trabajos, su gran preocupación era la libertad. No teniendo las mismas ventajas, ¿cómo conservar los mismos derechos? Vuestros climas, más duros, os crean más necesidades [14]; durante seis meses del año la plaza pública no está habitable; vuestras lenguas sordas no se dejan oír al aire libre: concedéis más importancia a vuestra ganancia que a vuestra libertad, y teméis mucho menos la esclavitud que la miseria.

¿No se mantiene la libertad sino con el apoyo de la servidumbre? Puede ser. Los extremos se tocan. Todo lo que no está en la Naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil, más que todos los demás. Hay situaciones desgraciadas en que no puede conservarse la libertad más que a expensas de la de otro y en que el ciudadano no puede ser perfectamente libre si el esclavo no lo es en otro extremo. Tal era la posición

---

[14] Adoptar en los países fríos el lujo y la molicie de los orientales es querer encadenarse a sí mismo, es someterse a las cadenas aun de un modo más necesario que aquéllos.

de Esparta. Vosotros, pueblos modernos, no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra. Os gusta alabar esta preferencia: yo encuentro que hay en ello más cobardía que humanidad.

No creo en modo alguno, por cuanto va dicho, que sea preciso tener esclavos ni que el derecho de esclavitud sea legítimo, puesto que he probado lo contrario; digo solamente las razones por las cuales los pueblos modernos, que se creen libres, tienen representantes y por qué los pueblos antiguos no los tenían. De cualquier modo que sea, en el instante en que un pueblo se da representantes ya no es libre, ya no existe.

Examinando todo bien, no veo que sea desde ahora posible al soberano el conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos si la ciudad no es muy pequeña. Pero si es muy pequeña, ¿será subyugada? No. Haré ver a continuación cómo se puede reunir el poder exterior de un gran pueblo con la civilidad *(police)* fácil y el buen orden de un pequeño Estado.

CAPÍTULO XVI

LA INSTITUCIÓN DEL GOBIERNO NO ES UN CONTRATO

Una vez bien establecido el poder legislativo se trata de establecer del mismo modo el poder ejecutivo; porque éste, que sólo opera por actos particulares, no siendo de la misma esencia que el otro, se halla, naturalmente, separado de él. Si fuese posible que el soberano, considerado como tal, tuviese el poder ejecutivo, el derecho y el hecho estarían confundidos de tal modo que no se sabría decir lo que es ley y lo que no lo es, y el cuerpo político, así desnaturalizado, pronto sería presa de la violencia, contra la cual fue instituido.

Siendo todos los ciudadanos iguales por el contrato social, lo que todos deben hacer todos deben prescribirlo, así como nadie tiene derecho a exigir que haga otro lo que él mismo no hace. Ahora bien; es propiamente este derecho, indispensable

para vivir y para mover el cuerpo político, el que el soberano da al príncipe al instituir el gobierno.

Muchos han pretendido que el acto de esta institución era un contrato entre el pueblo y los jefes que éste se da; contrato por el cual se estipulaba entre las dos partes condiciones bajo las cuales una se obligaba a mandar y la otra a obedecer. Estoy seguro de que se convendrá que ésta es una manera extraña de contratar. Pero veamos si es sostenible esta opinión.

En primer lugar, la autoridad suprema no puede ni modificarse ni enajenarse: limitarla es destruirla. Es absurdo y contradictorio que el soberano se dé a un superior; obligarse a obedecer a un señor es entregarse en plena libertad.

Además, es evidente que este contrato del pueblo con tales o cuales personas sería un acto particular; de donde se sigue que este contrato no podría ser una ley ni un acto de soberanía, y que, por consiguiente, sería ilegítimo.

Se ve, además, que las partes contratantes estarían entre sí sólo bajo la ley de naturaleza y sin ninguna garantía de sus compromisos recíprocos; lo que repugna de todos modos al estado civil. El hecho de tener alguien la fuerza en sus manos, siendo siempre el dueño de la ejecución, equivale a dar el título de contrato al acto de un hombre que dijese a otro: «Doy a usted todos mis bienes a condición de que usted me entregue lo que le plazca».

No hay más que un contrato en el Estado: el de la asociación, y éste excluye cualquier otro. No se podría imaginar ningún contrato público que no fuese una violación del primero.

CAPÍTULO XVII

DE LA INSTITUCIÓN DEL GOBIERNO

¿Bajo qué idea es preciso, pues, concebir el acto por el cual se instituye el gobierno? Haré notar, primero, que este acto es complejo o compuesto de otros dos: a saber: el establecimiento de la ley y la ejecución de la ley.

Por el primero, el soberano estatuye que habrá un cuerpo de gobierno instituido en tal o cual forma, y es claro que este acto es una ley.

Por el segundo, el pueblo nombra jefes que serán encargados del gobierno establecido. Ahora bien; siendo este nombramiento un acto particular, no es una segunda ley, sino solamente una continuación de la primera y una función del gobierno.

La dificultad está en comprender cómo se puede tener un acto de gobierno antes de que el gobierno exista, y cómo el pueblo, que o es soberano o súbdito, puede llegar a ser príncipe o magistrado en ciertas circunstancias.

En esto se descubre, además, una de esas asombrosas propiedades del cuerpo político, por virtud de las cuales concilia éste operaciones contradictorias en apariencia; esto se hace por una conversión súbita de la soberanía en democracia, de suerte que, sin ningún cambio sensible, y solamente por una nueva relación de todos a todos, los ciudadanos, advenidos magistrados, pasan de los actos generales a los particulares y de la ley a la ejecución.

Este cambio de relación no es una sutileza de especulación sin ejemplo en la práctica: tiene lugar todos los días en el Parlamento inglés, donde la Cámara baja, en ciertas ocasiones, se transforma en gran Comité, para discutir mejor las cuestiones y se convierte así en simple Comisión, en vez de Corte soberana que era en el momento precedente. De este modo, presenta informe ante sí misma, como Cámara de los Comunes, de lo que acaba de reglamentar como gran Comité, y delibera de nuevo, con un especial título, sobre aquello que ha resuelto con otro.

Tal es la ventaja propia de un gobierno democrático: poder ser establecido de hecho por un simple acto de la voluntad general. Después de lo cual el gobierno provisional continúa en posesión, si tal es la forma adoptada, o establece, en nombre del soberano, el gobierno prescrito por la ley, y en todo se encuentra de este modo conforme a la regla. No es posible instituir el gobierno de ninguna otra manera legítima y sin renunciar a los principios que acabo de establecer.

CAPÍTULO XVIII

MEDIOS DE PREVENIR LAS USURPACIONES DEL GOBIERNO

De estas aclaraciones resulta, en confirmación del capítulo XVI, que el acto que instituye el gobierno no es un contrato, sino una ley; que los depositarios del poder ejecutivo no son los dueños del pueblo, sino sus servidores; que puede nombrarlos o destituirlos cuando le plazca; que no es cuestión para ellos de contratar, sino de obedecer, y que, encargándose de las funciones que el Estado les impone, no hacen sino cumplir con su deber de ciudadanos, sin tener en modo alguno el derecho de discutir sobre las condiciones.

Por tanto, cuando sucede que el pueblo instituye un gobierno hereditario, sea monárquico en una familia, sea aristocrático en una clase de ciudadanos, no contrae un compromiso, sino que da una forma provisional a la administración, hasta que le place ordenarla de otra manera.

Es cierto que estos cambios son siempre peligrosos y que no conviene nunca tocar al gobierno establecido sino cuando adviene incompatible con el bien público; pero esta circunspección es una máxima política y no una regla de derecho, y el Estado no está más obligado a dejar la autoridad civil a sus jefes de lo que lo está de entregar la autoridad militar a sus generales.

También es cierto que no se sabría, en semejante caso, observar con rigor las formalidades que se requieren para distinguir un acto regular y legítimo de un tumulto sedicioso y la voluntad de un pueblo de los clamores de una facción. Es preciso, sobre todo, no dar al caso ocioso sino lo que no se le puede rehusar en todo el rigor del derecho, y de esta obligación es también de donde el príncipe saca una gran ventaja para conservar su poder, a pesar del pueblo, sin que se pueda decir que lo haya usurpado; porque, apareciendo no usar sino de sus derechos, le es muy fácil extenderlos e impedir, bajo el pretexto de la tranquilidad pública, las asambleas destinadas a res-

tablecer el orden; de suerte que se prevale de un silencio que él impide se rompa, o de las irregularidades que hace cometer, para suponer en su favor la confesión de aquellos a quienes el temor hace callar y para castigar a los que se atreven a hablar. Así es como los decenviros, habiendo sido elegidos al principio por un año, después prorrogado su cargo por otro, intentaron retener perpetuamente su poder, no permitiendo que los comicios se reuniesen; y este fácil medio es el que han utilizado todos los gobiernos del mundo, una vez revestidos de la fuerza pública, para usurpar, antes o después, la autoridad soberana.

Las asambleas periódicas de que he hablado antes son adecuadas para prevenir o diferir esta desgracia, sobre todo cuando no tienen necesidad de convocatoria formal, porque entonces el príncipe no podría oponerse sin declararse abiertamente infractor de las leyes y enemigo del Estado.

La apertura de estas asambleas, que no tienen por objeto sino el mantenimiento del tratado social, debe siempre hacerse por dos proposiciones, que no se puedan nunca suprimir y que sean objeto del sufragio separadamente:

Primera. «Si place al soberano conservar la presente forma de gobierno».

Segunda. «Si place al pueblo dejar la administración a los que actualmente están encargados de ella».

Doy por supuesto lo que creo haber demostrado, a saber: que no hay en el Estado ninguna ley fundamental que no se pueda revocar, ni el mismo pacto social; porque si todos los ciudadanos se reuniesen para romper ese pacto, de común acuerdo, no se puede dudar de que estaría legítimamente roto. Grocio cree incluso que cada cual puede renunciar al Estado de que es miembro, y recobrar su libertad natural y sus bienes saliendo del país [15]. Ahora bien; sería absurdo que todos los ciudadanos, reunidos, no pudiesen hacer lo que es factible a cada uno de ellos separadamente.

---

[15] Bien entendido que no sea para eludir su deber y librarse de servir a la patria en el momento en que tiene necesidad de nosotros. La huida sería entonces criminal y punible; ya no sería retirada, sino deserción.

LIBRO CUARTO

CAPÍTULO I

LA VOLUNTAD GENERAL ES INDESTRUCTIBLE

En tanto que muchos hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad, que se refiere a la común conservación y al bienestar general. Entonces todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos; sus máximas, claras y luminosas; no tienen intereses embrollados, contradictorios; el bien común se muestra por todas partes con evidencia, y no exige sino buen sentido para ser percibido. La paz, la unión, la igualdad son enemigas de las sutilezas políticas. Los hombres rectos y sencillos son difíciles de engañar, a causa de su sencillez: los ardides, los pretextos refinados no les imponen nada, no son ni siquiera bastante finos para ser engañados. Cuando se ve en los pueblos más felices del mundo ejércitos de campesinos que resuelven los asuntos del Estado bajo una encina y que se conducen siempre con acierto, ¿puede uno evitar el despreciar los refinamientos de las demás naciones que se hacen ilustres y miserables con tanto arte y misterio?

Un Estado gobernado de este modo necesita muy pocas leyes, y a medida que se hace preciso promulgar algunas, esta necesidad se siente universalmente. El primero que las propone no hace sino decir lo que todos han sentido, y no es cues-

tión, pues, ni de intrigas ni de elocuencia para dar carácter de ley a lo que cada cual ha resuelto hacer, tan pronto como esté seguro de que los demás lo harán como él.

Lo que engaña a los que piensan sobre esta cuestión es que, no viendo más que Estados mal constituidos desde su origen, les impresiona la imposibilidad de mantener en ellos una civilidad semejante; se ríen de imaginar todas las tonterías de que un pícaro sagaz, un charlatán insinuante, podrían persuadir al pueblo de París o de Londres. No saben que Cromwell hubiese sido castigado a ser martirizado por el pueblo de Berna, y al duque de Beauford le habrían sido aplicadas las disciplinas por los ginebrinos.

Pero cuando el nudo social comienza a aflojarse y el Estado a debilitarse; cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra oposición; ya no reina la unanimidad en las voces; la voluntad general ya no es la voluntad de todos; se elevan contradicciones, debates, y la mejor opinión no pasa sin discusión.

En fin: cuando el Estado, próximo a su ruina, no subsiste sino por una fórmula ilusoria y vana; cuando el vínculo social se ha roto en todos los corazones; cuando el más vil interés se ampara descaradamente en el nombre sagrado del bien público, entonces la voluntad general enmudece: todos, guiados por motivos secretos, no opinan ya como ciudadanos, como si el Estado no hubiese existido jamás, y se hacen pasar falsamente por leyes decretos inicuos, que no tienen por fin más que el interés particular.

¿Se sigue de aquí que la voluntad general esté aniquilada o corrompida? No. Ésta es siempre constante, inalterable, pura; pero está subordinada a otras que se hallan por encima de ella. Cada uno, separando su interés común, se ve muy bien que no puede separarlo por completo; pero su parte del mal público no le parece nada, en relación con el bien exclusivo que pretende apropiarse. Exceptuando este bien particular, quiere el bien general, por su propio interés, tan fuertemente como nin-

gún otro. Aun vendiendo su sufragio por dinero, no extingue en sí la voluntad general; la elude. La falta que comete consiste en cambiar el estado de la cuestión y en contestar otra cosa a lo que se le pregunta; de modo que en vez de decir, respecto de un sufragio: «Es ventajoso para tal hombre o para tal partido que tal o cual opinión se acepte». Así, la ley de orden público, en las asambleas, no consiste tanto en mantener la voluntad general como en hacer que sea en todos los casos interrogada y que responda siempre.

Tendría que hacer aquí muchas reflexiones sobre el simple derecho a votar en todo acto de soberanía, derecho que nadie puede quitar a los ciudadanos, y sobre el de opinar, proponer, dividir, discutir, que el gobierno tiene siempre gran cuidado en no dejar sino a sus miembros; pero este importante asunto exigiría un tratado aparte y no puedo decirlo todo en éste.

CAPÍTULO II

DE LOS SUFRAGIOS

Se ve, por el capítulo precedente, que la manera de tratarse los asuntos generales puede dar un indicio, bastante seguro, del estado actual de las costumbres y de la salud del cuerpo político. Mientras más armonía revista en las asambleas, es decir, mientras más se acerca a la unanimidad en las opiniones, más domina la voluntad general; pero los debates largos, las discusiones, el tumulto, anuncian el ascendiente de los intereses particulares y la decadencia del Estado.

Esto parece menos evidente cuando entran en su constitución dos o más clases sociales, como en Roma los patricios y los plebeyos, cuyas querellas turbaron frecuentemente los comicios, aun en los más gloriosos tiempos de la República; pero esta excepción es más aparente que real, porque entonces, a causa del vicio inherente al cuerpo político, hay, por decirlo así, dos Estados en uno: lo que no es verdad de los dos juntos es verdad de cada uno separadamente. En efecto: hasta en los tiempos más

tempestuosos, los plebiscitos del pueblo, cuando el Senado no intervenía en ellos, pasaban siempre tranquilamente y por una gran cantidad de sufragios; no teniendo los ciudadanos más que un interés, no tenía el pueblo más que una voluntad.

En el otro extremo del círculo resurge la unanimidad; cuando los ciudadanos, caídos en la servidumbre, no tenían ya ni libertad ni voluntad, entonces el terror y la adulación convierten en actos de aclamación el del sufragio: ya no se delibera, se adora o se maldice. Tal era la vil manera de opinar el Senado bajo los emperadores. Algunas veces se hacía esto con precauciones ridículas. Tácito observa[1] que, bajo Otón, los senadores anonadaban a Vittelius de execraciones, afectando hacer al mismo tiempo un ruido espantoso, a fin de que, si por casualidad llegaba a ser el dominador, no pudiese saber lo que cada uno de ellos había dicho.

De estas diversas consideraciones nacen las máximas sobre las cuales se debe reglamentar la manera de contar los votos y de comparar las opiniones, según que la voluntad general sea más o menos fácil de conocer y el Estado más o menos decadente.

No hay más que una sola ley que por su naturaleza exija un consentimiento unánime: el pacto social, porque la asociación civil es el acto más voluntario del mundo; habiendo nacido libre todo hombre y dueño de sí mismo, nadie puede, con ningún pretexto, sujetarlo sin su asentimiento. Decidir que el hijo de una esclava nazca esclavo es decidir que no nace hombre.

Por tanto, si respecto al pacto social se encuentra quienes se opongan, su oposición no invalida el contrato: impide solamente que sean comprendidos en él; éstos son extranjeros entre los ciudadanos. Una vez instituido el Estado, el consentimiento está en la residencia; habitar el territorio es someterse a la soberanía[2].

---

[1] *Hist.*, I, 85 (ed.).

[2] Esto debe siempre entenderse respecto a un Estado libre; porque, por lo demás, la familia, los bienes, la falta de asilo, la necesidad, la violencia, pueden retener a un habitante en el país a pesar suyo, y entonces la mera residencia no supone su consentimiento al contrato o la violación del contrato.

Fuera de este contrato primitivo, la voz del mayor número obliga siempre a todos los demás: es una consecuencia del contrato mismo. Pero se pregunta cómo un hombre puede ser libre y obligado a conformarse con las voluntades que no son las suyas. ¿Cómo los que se oponen son libres, aun sometidos a leyes a las cuales no han dado su consentimiento?

Respondo a esto que la cuestión está mal puesta. El ciudadano consiente en todas las leyes, aun en aquellas que han pasado a pesar suyo y hasta en aquellas que le castigan cuando se atreve a violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos y libres[3]. Cuando se propone una ley en una asamblea del pueblo, lo que se le pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si está conforme o no con la voluntad general, que es la suya; cada uno, dando su sufragio, da su opinión sobre esto, y del cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general. Por tanto, cuando la opinión contraria vence a la mía, no se prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo consideraba como voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiese vencido, habría hecho otra cosa de lo que había querido, y entonces es cuando no hubiese sido libre.

Esto supone que todos los caracteres de la voluntad general coinciden con los de la pluralidad, y si cesan de coincidir, cualquiera que sea el partido que se adopte, ya no hay libertad.

Al mostrar anteriormente cómo se sustituían las voluntades particulares de la voluntad general en las deliberaciones públicas, he indicado suficientemente los medios practicables para prevenir este abuso, y aún hablaré de ello después. Respecto al número proporcional de los sufragios para declarar esta vo-

---

[3] En Ginebra se lee delante de las prisiones y sobre los hierros de las galerías la palabra *Libertas*. Esta aplicación de la divisa es hermosa y justa. En efecto; sólo los malhechores de todas clases impiden al hombre ser libre. En un país donde toda esa gente estuviese en galeras, se gozaría de la más perfecta libertad.

luntad, he dado también los principios sobre los cuales se les puede determinar. La diferencia de un solo voto rompe la igualdad: uno solo que se oponga rompe la unanimidad; pero entre la unanimidad y la igualdad hay muchos términos de desigualdad, en cada uno de los cuales se puede fijar este número según el estado y las necesidades del cuerpo político.

Dos máximas generales pueden servir para reglamentar estas relaciones: una, que cuanto más graves e importantes son las deliberaciones, más debe aproximarse a la unanimidad la opinión dominante; la otra, que cuanta más celebridad exige el asunto debatido, más estrechas deben ser las diferencias de las opiniones; en las deliberaciones que es preciso terminar inmediatamente, la mayoría de un solo voto debe bastar. La primera de estas máximas parece convenir más a las leyes y la segunda a los asuntos. De cualquier modo que sea, sobre su combinación es sobre lo que se establecen las mejores relaciones que se pueden conceder a la pluralidad para pronunciarse en uno u otro sentido.

CAPÍTULO III

DE LAS ELECCIONES

Respecto a las elecciones del príncipe y de los magistrados, que son, como he dicho, actos complejos, se pueden seguir dos caminos, a saber: la elección y la suerte. Uno y otro han sido empleados en diversas repúblicas y se ve aún actualmente una mezcla muy complicada de los dos en la elección del dogo de Venecia.

«El sufragio por la suerte —dice Montesquieu[4]— es de la naturaleza de la democracia». Convengo en ello; pero ¿cómo es así? «La suerte —continúa— es una manera de elegir que no aflige a nadie, deja a cada ciudadano una razonable esperanza de servir a la patria». Éstas no son razones.

---

[4] *Esprit des lois*, lib. II, cap. II.

Si se fija uno en que la elección de los jefes es una función del gobierno y no de la soberanía, se verá por qué el procedimiento de la suerte está más en la naturaleza de la democracia, en la cual la administración es tanto mejor cuanto menos se repiten los actos.

En toda verdadera democracia, la magistratura no es una ventaja, sino una carga onerosa, que no se puede imponer con justicia a un particular y no a otro. Sólo la ley puede imponer esta carga a aquel sobre quien recaiga la suerte. Porque entonces, siendo igual la condición para todos, y no dependiendo la elección de ninguna voluntad humana, no hay ninguna aplicación particular que altere la universalidad de la ley.

En la aristocracia, el príncipe elige al príncipe, el gobierno se conserva por sí mismo y, a causa de ello, los sufragios están bien colocados.

El ejemplo de la elección del dogo de Venecia confirma esta distinción, lejos de destruirla; esta forma mixta conviene a un gobierno mixto. Porque es un error tomar el gobierno de Venecia por una verdadera aristocracia. Si bien el pueblo no toma allí ninguna parte en el gobierno, la nobleza misma es pueblo. Una multitud de pobres Barnabotes no se aproximan jamás a ninguna magistratura, y sólo tienen de su nobleza el vano título de excelencia y el derecho de asistir al gran Consejo; siendo este gran Consejo tan numeroso como nuestro Consejo general en Ginebra, no tienen sus ilustres miembros más privilegios que nuestros simples ciudadanos. Es cierto que, quitando la extrema disparidad de las dos repúblicas, la burguesía de Ginebra representa exactamente el patriciado veneciano; nuestros naturales del país y habitantes representan a los ciudadanos y el pueblo de Venecia; nuestros campesinos representan los súbditos de tierras arrendadas; en fin, de cualquiera manera que se considere esta república, abstracción hecha de su extensión, su gobierno no es más aristocrático que el nuestro. La diferencia estriba en que, no teniendo ningún jefe vitalicio, no tenemos la misma necesidad de la suerte.

Las elecciones por la suerte tendrán pocos inconvenientes en una verdadera democracia, en que siendo todos iguales, así

en las costumbres como en el talento y en los principios como en la fortuna, la elección llegaría a ser casi diferente. Pero ya he dicho que no existe ninguna democracia verdadera.

Cuando la elección y la suerte se encuentran mezcladas, la primera debe llenar los lugares que exigen capacidad propia, tales como los empleos militares; la otra conviene a aquellos en que bastan el buen sentido, la justicia, la integridad, tales como los cargos de la judicatura, porque en un Estado bien constituido estas cualidades son comunes a todos los ciudadanos.

Ni la suerte ni los sufragios ocupan lugar alguno en el gobierno monárquico. Siendo el monarca, por derecho, único príncipe y magistrado único, la elección de los lugartenientes no corresponde sino a él. Cuando el abate Saint-Pierre proponía multiplicar los Consejos del rey de Francia y elegir sus miembros por escrutinio, no veía que lo que proponía era cambiar la forma de gobierno.

Me falta hablar de la manera de dar y recoger los votos en la asamblea del pueblo; pero acaso la historia de la cultura romana en este respecto explicará más vivamente las máximas que yo pudiese establecer. No es indigno de un lector juicioso ver un poco en detalle cómo se trataban los asuntos públicos y particulares en un consejo de doscientos mil hombres.

CAPÍTULO IV

DE LOS COMICIOS ROMANOS

No tenemos documentos muy seguros de los primeros tiempos de Roma; es más, parece que la mayor parte de las cosas que se le atribuyen son fábulas [5], y, en general la parte más

[5] El nombre *Roma*, que se pretende derivar de *Rómulo*, es griego y significa *fuerza*; el nombre *Numa* es también griego y significa *ley*, ¡qué casualidad que los dos primeros reyes de esta ciudad hayan llevado previamente nombres tan en armonía con lo que han hecho!

instructiva de los anales de los pueblos, que es la historia de su establecimiento, es la que más nos falta. La experiencia nos enseña todos los días de qué causas nacen las revoluciones de los Imperios; pero como no se forma ya ningún pueblo, apenas si tenemos más que conjeturas para explicar cómo se han constituido.

Los usos que se encuentran establecidos atestiguan, por lo menos, que tuvieron un origen. Las tradiciones que se remontan a estos orígenes, las que aprueban las más grandes autoridades y confirman las más fuertes razones, deben pasar por las más ciertas. He aquí las máximas que he procurado seguir al buscar cómo ejercía su poder supremo el más libre y poderoso pueblo de la Tierra.

Después de la fundación de Roma, la república naciente, es decir, el ejército del fundador, compuesto de albanos, de sabinos y de extranjeros, fue dividido en tres clases, que de esta división tomaron el nombre de *tribus*. Cada una de estas tribus fue subdividida en diez curias, y cada curia en decurias, a la cabeza de las cuales se puso a unos jefes, llamados *curiones* o *decuriones*.

Además de esto se sacó de cada tribu un cuerpo de cien caballeros, llamado centuria, por donde se ve que estas divisiones, poco necesarias en una aldea *(bourg)*, no eran al principio sino militares. Pero parece que un instinto de grandeza llevaba a la pequeña ciudad de Roma a darse por adelantado una organización conveniente a la capital del mundo.

De esta primera división resultó en seguida un inconveniente: que la tribu de los albanos[6] y la de los sabinos[7] permanecían siempre en el mismo estado, mientras que la de los extranjeros[8] crecía sin cesar por el concurso perpetuo de éstos, y no tardó en sobrepasar a las otras dos. El remedio que encontró Servio para este peligroso abuso fue cambiar la división, y

---

6 *Ramnenses.*

7 *Tatienses.*

8 *Luceres.*

a la de las razas que él abolió, sustituyó otra sacada de los lugares de la ciudad ocupados por cada tribu. En lugar de tres tribus, hizo cuatro, cada una de las cuales tenía su asiento en una de las colinas de Roma y llevaba el nombre de éstas. Así, remediando la desigualdad presente, la previno aun para el porvenir, y para que tal división no fuese solamente de los lugares, sino de los hombres, prohibió a los habitantes de un barrio pasar a otro; lo que impidió que se confundiesen las razas.

Dobló de este modo las tres antiguas centurias de caballería y añadió otras doce, pero siempre bajo los antiguos nombres; medio simple y juicioso por el cual acabó de distinguir el cuerpo de los caballeros del pueblo sin hacer que murmurase este último.

A estas cuatro tribus urbanas añadió Servio otras quince, llamadas tribus rústicas, porque estaban formadas de los habitantes del campo, repartidas en otros tantos cantones. A continuación se hicieron otras tantas nuevas, y el pueblo romano se encontró al fin dividido en treinta y cinco tribus, número a que quedaron reducidas hasta el final de la república.

De esta distinción de las tribus de la ciudad y de las tribus del campo resultó un efecto digno de ser observado, porque no hay ejemplo semejante y porque Roma le debió, a la vez, la conservación de sus costumbres y el crecimiento de su Imperio. Se podría creer que las tribus urbanas se arrogaron en seguida el poder y los honores y no tardaron en envilecer las tribus rústicas: fue todo lo contrario. Es sabido el gusto de los primeros romanos por la vida campestre. Esta afición provenía del sabio fundador, que unió a la libertad los trabajos rústicos y militares y relegó, por decirlo así, a la ciudad las artes, los oficios, las intrigas, la fortuna y la esclavitud.

Así, todo lo que Roma tenía de ilustre procedía de vivir en los campos y de cultivar las tierras, y se acostumbraron a no buscar sino allí el sostenimiento de la república. Este Estado, siendo el de los más dignos patricios, fue honrado por todo el mundo; la vida sencilla y laboriosa de los aldeanos fue preferida a la vida ociosa y cobarde de los burgueses de Roma, y

aquel que no hubiese sido sino un desgraciado proletario en la ciudad, labrando los campos llegó a ser un ciudadano respetado. No sin razón —dice Varron— establecieron nuestros magnánimos antepasados en la ciudad un plantel en estos robustos y valientes hombres, que los defendían en tiempos de guerra y los alimentaban en los de paz. Plinio dice positivamente que las tribus de los campos eran honradas a causa de los hombres que las componían, mientras que se llevaban como signo de ignominia de la ciudad a los cobardes, a quienes se quería envilecer. El sabino Apio Claudio, habiendo ido a establecerse a Roma, fue colmado de honores e inscrito en una tribu rústica, que tomó desde entonces el nombre de su familia. En fin, los libertos entraban todos en las tribus urbanas, jamás en las rurales; y no hay durante toda la república un solo ejemplo de ninguno de estos libertos que llegase a ninguna magistratura, aunque hubiese llegado a ser ciudadano.

Esta máxima era excelente; pero fue llevada tan lejos, que resultó, al fin, un cambio y ciertamente un abuso en la vida pública.

En primer lugar, los censores, después de haberse arrogado mucho tiempo el derecho de transferir arbitrariamente a los ciudadanos de una tribu a otra, permitieron a la mayor parte hacerse inscribir en la que quisiesen; permiso que seguramente no convenía para nada y suprimía uno de los grandes resortes de la censura. Además, los grandes y los poderosos se hacían inscribir en las tribus del campo, y los libertos convertidos en ciudadanos quedaron con el populacho en la ciudad; las tribus, en general, llegaron a no tener territorio: todas se encontraron mezcladas de tal modo que ya no se podía discernir quiénes eran los miembros de cada una sino por los Registros; de suerte que la idea de la palabra *tribu* pasó así de lo real a lo personal, o más bien se convirtió casi en una quimera.

Ocurrió, además, que estando más al alcance de todos las tribus de la ciudad, llegaron con frecuencia a ser las más fuertes en los comicios y vendieron el Estado a los que compraban los sufragios de la canalla que las componían.

Respecto a las curias, habiendo hecho el fundador diez de cada tribu, se halló todo el pueblo romano encerrado en los muros de la ciudad y se encontró compuesto de treinta curias, cada una de las cuales tenía sus templos, sus dioses, sus oficiales, sus sacerdotes y sus fiestas, llamadas *compitalia*, análogas a la *paganalia* que tuvieron posteriormente las tribus rústicas.

No pudiendo repartirse por igual este número de treinta entre las cuatro tribus en el nuevo reparto de Servio, no quiso éste tocarlas y las curias independientes de las tribus llegaron a ser otra división de los habitantes de Roma; pero no se trató de curias, ni en las tribus rústicas ni en el pueblo que las componía, porque habiéndose convertido las tribus en instituciones puramente civiles, y habiendo sido introducida otra organización para el reclútamiento de las tropas, resultando superfluas las divisiones militares de Rómulo. Así, aunque todo ciudadano estuviese inscrito en una tribu, distaba mucho de estarlo en una curia.

Servio hizo una tercera división que no tenía ninguna relación con las dos precedentes, y esta tercera llegó a ser por sus efectos la más importante de todas. Distribuyó el pueblo romano en seis clases, que no distinguió ni por el lugar ni por los hombres, sino por los bienes; de modo que las primeras clases las nutrían los ricos; las últimas, los pobres, y las medias, los que disfrutaban una fortuna intermedia. Estas seis clases estaban subdivididas en ciento noventa y tres cuerpos, llamados centurias, y estos cuerpos distribuidos de tal modo que la primera clase comprendía ella sola más de la mitad de aquéllos, y la última exclusivamente uno. De esta suerte resulta que la clase menos numerosa en hombres era la más numerosa en centurias, y que la última clase no contaba más que una subdivisión, aunque contuviese más de la mitad de los habitantes de Roma.

Para que el pueblo no se diese cuenta de las consecuencias de esta última reforma, Servio afectó darle un aspecto militar; insertó en la segunda clase dos centurias de armeros, y dos de

instrumentos de guerra en la cuarta; en cada clase, excepto en la última, distinguió los jóvenes de los viejos, es decir, los que estaban obligados a llevar armas de aquellos que por su edad estaban exentos, según las leyes; distinción que, más que la de los bienes, produjo la necesidad de rehacer con frecuencia el censo o empadronamiento; en fin, quiso que la asamblea tuviese lugar en el campo de Marte, y que todos aquellos que estuviesen en edad de servir acudiesen con sus armas.

La razón por la cual no siguió esta misma separación de jóvenes y viejos en la última clase es que no se concedía al populacho, del cual estaba compuesta, el honor de llevar las armas por la patria; era preciso tener hogares para alcanzar el derecho de defenderlos, y de estos innumerables rebaños de mendigos que lucen hoy los reyes en sus ejércitos, acaso no haya uno que hubiese dejado de ser arrojado con desdén de una cohorte romana cuando los soldados eran los defensores de la libertad.

Se distinguió, sin embargo, en la última clase a los *proletarios* de aquellos a quienes se llamaba *capite censi*.

Los primeros no estaban reducidos por completo a la nada y daban, al menos, ciudadanos al Estado; a veces, en momentos apremiantes, hasta soldados. Los que carecían absolutamente de todo y no se les podía empadronar más que por cabezas, eran considerados como nulos, y Mario fue el primero que se dignó alistarlos.

Sin decidir aquí si este último empadronamiento era bueno o malo en sí mismo, creo poder afirmar que sólo las costumbres sencillas de los primeros romanos, su desinterés, su gusto por la agricultura, su desprecio por el comercio y por la avidez de las ganancias, podían hacerlo practicable. ¿Dónde está el pueblo moderno en el cual el ansia devoradora, el espíritu inquieto, la intriga, los cambios continuos, las perpetuas revoluciones de las fortunas, puedan dejar subsistir veinte años una organización semejante sin transformar todo el Estado? Es preciso notar bien que las costumbres y la censura, más fuertes que esta misma institución, corrigieron los vicios de ella en

Roma, y que hubo ricos que se vieron relegados a la clase de los pobres por haber ostentado demasiado su riqueza.

De todo esto se puede colegir fácilmente por qué no se ha hecho mención, casi nunca, más que de cinco clases, aunque realmente haya habido seis. La sexta, como no proveía ni de soldados al ejército ni de votantes al campo de Marte [9], y como además no era casi de ninguna utilidad en la república, rara vez se contaba con ella para nada.

Tales fueron las diferentes divisiones del pueblo romano. Veamos ahora el efecto que producían en las asambleas. Estas asambleas, legítimamente convocadas, se llamaban *comicios;* tenían lugar ordinariamente en la plaza de Roma o en el campo de Marte y se distinguían en comicios por curias, comicios por centurias y comicios por tribus, según cuál de estas tres formas le servía de base. Los comicios por curias habían sido instituidos por Rómulo; los por centurias, por Servio, y los por tribus, por los tribunos del pueblo. Ninguna ley recibía sanción, ningún magistrado era elegido sino en los comicios, y como no había ningún ciudadano que no fuese inscrito en una curia, en una centuria o en una tribu, se sigue que ningún ciudadano era excluido del derecho de sufragio y que el pueblo romano era verdaderamente soberano, de derecho y de hecho.

Para que los comicios fuesen legítimamente reunidos, y lo que en ellos se hiciese tuviese fuerza de ley, eran precisas tres condiciones: primera, que el cuerpo o magistrado que los convocase estuviese revestido para esto de la autoridad necesaria; segunda, que la asamblea se hiciese uno de los días permitidos por la ley, y la tercera, que los augurios fuesen favorables.

La razón de la primera regla no necesita ser explicada; la segunda es una cuestión de orden; así, por ejemplo, no estaba permitido celebrar comicios los días de feria y de mercado, en

---

[9] Digo en el *campo de Marte* porque allí era donde se reunían los comicios por centurias; en las otras dos formas, el pueblo se reunía en el *forum,* o en otra parte; entonces los *capitae censi* tenían tanta influencia y autoridad como los primeros ciudadanos.

que la gente del campo, que venía a Roma para sus asuntos, no tenía tiempo de pasar el día en la plaza pública. En cuanto a la tercera, el Senado tenía sujeto a un pueblo orgulloso e inquieto y templaba el ardor de los tribunos sediciosos; pero éstos encontraron más de un medio de librarse de esta molestia.

Las leyes y la elección de los jefes no eran los únicos puntos sometidos al juicio de los comicios. Habiendo usurpado el pueblo romano las funciones más importantes del gobierno, se puede decir que la suerte de Europa estaba reglamentada por sus asambleas. Esta variedad de objetos daba lugar a las diversas formas que tomaban aquéllas según las materias sobre las cuales tenía que decidir.

Para juzgar de estas diversas formas, basta compararlas. Rómulo, al instituir las curias, se proponía contener al Senado por el pueblo y al pueblo por el Senado, dominando igualmente sobre todos. Dio, pues, al pueblo, de este modo, toda la autoridad del número, para contrarrestar la del poder y la de las riquezas que dejaba a los patricios. Pero, según el espíritu de la monarquía, dejó, sin embargo, más ventajas a los patricios por la influencia de sus clientes sobre la pluralidad de los sufragios. Esta admirable institución de los patronos y de los clientes fue una obra maestra de política y de humanidad, sin la cual el patriciado, tan contrario al espíritu de la república, no hubiese podido subsistir solo. Roma ha tenido el honor de dar al mundo este hermoso ejemplo, del cual nunca resultó abuso, y que, sin embargo, no ha sido seguido jamás.

El haber subsistido bajo los reyes hasta Servio esta misma forma de las curias, y el no ser considerado como legítimo el reinado del último Tarquino, fueron la causa de que se distinguiesen generalmente las leyes reales con el nombre de *leges cariatae.*

Bajo la república, las curias, siempre limitadas a cuatro tribus urbanas, y no conteniendo más que el populacho de Roma, no podían convenir, ni al Senado, que estaba a la cabeza de los patricios, ni a los tribunos, que, aunque plebeyos, se hallaban al frente de los ciudadanos acomodados. Cayeron, pues, en el

descrédito; su envilecimiento fue tal, que sus treinta lictores reunidos hacían lo que los comicios por curias hubiesen debido hacer.

La división por centurias era tan favorable a la aristocracia que no se comprende, al principio, cómo el Senado no dominaba siempre en los comicios que llevaban este nombre, y por los cuales eran elegidos los cónsules, los censores y los demás magistrados curiales. En efecto; de ciento noventa y tres centurias que formaban las seis clases del pueblo romano, como la primera clase comprendía noventa y ocho, y como los votos no se contaban más que por centurias, sólo esta primera clase tenía mayor número de votos que las otras dos. Cuando todas estas centurias estaban de acuerdo, no se seguía siquiera recogiendo los sufragios; lo que había decidido el menor número pasaba por una decisión de la multitud, y se puede decir que en los comicios por centurias los asuntos se decidían más por la cantidad de escudos que por la de votos.

Pero esta extrema autoridad se modificaba por dos medios: primeramente, perteneciendo los tribunos, en general, a la clase de los ricos, y habiendo siempre un gran número de plebeyos entre éstos, equilibraban el crédito de los patricios en esta primera clase.

El segundo medio consistía en que, en vez de hacer primero votar las centurias según su orden, lo que habría obligado a comenzar siempre por la primera, se sacaba una a la suerte, y aquélla [10] procedía sola a la elección; después de lo cual todas las centurias, llamadas otro día, según su rango, repetían la misma elección, y por lo común la confirmaban. Se quitó así la autoridad del ejemplo al rango para dársela a la suerte, según el principio de la democracia.

Resultaba de este uso otra ventaja aún: que los ciudadanos del campo tenían tiempo, entre dos elecciones, de informarse

[10] Esta centuria, así sacada a la suerte, se llamaba *praerrogativa*, a causa de que era la primera a quien se le pedía su sufragio, y de aquí ha venido la palabra *prerrogativa*.

del mérito del candidato nombrado provisionalmente, a fin de dar su voto con conocimiento de causa. Más, con pretexto de celeridad, se acabó por abolir este uso, y las dos elecciones se hicieron el mismo día.

Los comicios por tribus eran propiamente el Consejo del pueblo romano. No se convocaba más que por los tribunos: los tribunos eran allí elegidos y llevaban a cabo sus plebiscitos. No solamente no tenía el Senado ninguna autoridad en estos comicios, sino ni siquiera el derecho de asistir; y obligados a obedecer leyes sobre las cuales no habían podido votar, los senadores eran, en este respecto, menos libres que los últimos ciudadanos. Esta injusticia estaba muy mal entendida, y bastaba ella sola para invalidar derechos de un cuerpo en que no todos sus miembros eran admitidos. Aun cuando todos los patricios hubiesen asistido a estos comicios, por el derecho que tenían a ello dada su calidad de ciudadanos, al advenir simples particulares, no hubiesen influido casi nada en una forma de sufragios que se recogían por cabeza y en el que el más insignificante proletario podía tanto como el príncipe del Senado.

Se ve, pues, que, además del orden que resultaba de estas diversas distribuciones para recoger los sufragios de un pueblo tan numeroso, estas distribuciones no se reducían a formas indiferentes en sí mismas, sino que cada una tenía efectos relativos a los aspectos que la hacían preferible.

Sin entrar en más detalles, resulta de las aclaraciones precedentes que los comicios por tribus eran los más favorables para el gobierno popular, y los comicios por centurias, para la aristocracia. Respecto a los comicios por curias, en que sólo el populacho de Roma formaba la mayoría, como no servían sino para favorecer la tiranía y los malos propósitos, cayeron en el descrédito, absteniéndose los mismos sediciosos de utilizar un medio que ponía demasiado al descubierto sus proyectos. Es cierto que toda la majestad del pueblo romano no se encontraba más que en los comicios por centurias, únicos completos: en tanto que en los comicios por curias faltaban las tribus rústicas, y en los comicios por tribus, el Senado y los patricios.

En cuanto a la manera de recoger los sufragios, era entre los primeros romanos tan sencilla como sus costumbres, aunque no tanto como en Esparta. Cada uno daba su sufragio en voz alta, y un escribano los iba escribiendo; la mayoría de votos en cada tribu determinaba el sufragio de la tribu; la mayoría de votos en todas las tribus determinaba el sufragio del pueblo, y lo mismo de las curias y centurias. Este uso era bueno, en tanto reinaba la honradez en los ciudadanos y cada uno sentía vergüenza de dar públicamente su sufragio sobre una opinión injusta o asunto indigno; pero cuando el pueblo se corrompió y se compraron los votos, fue conveniente que se diesen éstos en secreto para contener a los compradores mediante la desconfianza y proporcionar a los pillos el medio de no ser traidores.

Sé que Cicerón censura este cambio y atribuye a él, en parte, la ruina de la república. Pero aun cuando siento el peso de la autoridad de Cicerón, en este asunto no puedo ser de su opinión; yo creo, por el contrario, que por no haber hecho bastantes cambios semejantes se aceleró la pérdida del Estado. Del mismo modo que el régimen de las personas sanas no es propio para los enfermos, no se puede querer gobernar a un pueblo corrompido por las mismas leyes que son convenientes a un buen pueblo. Nada prueba mejor esta máxima que la duración de la república de Venecia, cuyo simulacro existe aún, únicamente porque sus leyes no convienen sino a hombres malos.

Se distribuyó, pues, a los ciudadanos unas tabletas, mediante las cuales cada uno podía votar sin que se supiese cuál era su opinión; se establecieron también nuevas formalidades para recoger las tabletas, el recuento de los votos, la comparación de los números, etc.; lo cual no impidió que la fidelidad de los oficiales encargados de estas funciones fuese con frecuencia sospechosa [11]. Se hicieron, en fin, para impedir las in-

[11] «Custodes, shiribitores, rogatores suffragiorum».

trigas y el tráfico de los sufragios, edictos, cuya inutilidad demostró la multitud.

Hacia los últimos tiempos se estaba con frecuencia obligado a recurrir a expedientes extraordinarios para suplir la insuficiencia de las leyes, ya suponiendo prodigios que, si bien podían imponer al pueblo, no imponían a aquellos que lo gobernaban; otras veces se convocaba bruscamente una asamblea antes de que los candidatos hubiesen tenido tiempo de hacer sus intrigas, o bien se veía al pueblo ganado y dispuesto a tomar un mal partido. Pero, al fin, la ambición lo eludió todo, y lo que parece increíble es que, en medio de tanto abuso, este pueblo inmenso, a favor de sus antiguas reglas, no dejase de elegir magistrados, de aprobar las leyes, de juzgar las causas, de despachar los asuntos particulares y públicos, casi con tanta facilidad como lo hubiese podido hacer el mismo Senado.

CAPÍTULO V

DEL TRIBUNADO

Cuando no se puede establecer una exacta proporción entre las partes constitutivas del Estado, o causas indestructibles alteran sin cesar dichas relaciones, entonces se instituye una magistratura particular que no forma cuerpo con las demás, que vuelve a colocar cada término en su verdadera relación y que constituye un enlace o término medio, bien entre el príncipe y el pueblo, ya entre el príncipe y el soberano, bien a la vez entre ambas partes, si es necesario.

Este cuerpo, que llamaré *tribunado*, es el conservador de las leyes y del poder legislativo. Sirve, a veces, para proteger al soberano contra el gobierno, como hacían en Roma los tribunos del pueblo; otras, para sostener al gobierno contra el pueblo, como hace ahora en Venecia el Consejo de los Diez, y en otras ocasiones, para mantener el equilibrio de ambas partes, como los éforos en Esparta.

El tribunado no es una parte constitutiva de la ciudad, y no debe tener parte alguna del poder legislativo ni del ejecutivo; pero, por esto mismo, es mayor la suya, porque no pudiendo hacer nada, puede impedirlo todo. Es más sagrado y más reverenciado, como defensor de las leyes, que el príncipe que las ejecuta y que el soberano que las da. Esto se vio claramente en Roma cuando los soberbios patricios, que despreciaron siempre al pueblo entero, fueron obligados a doblegarse ante un simple funcionario del pueblo que no tenía ni auspicios ni jurisdicción.

El tribunado, sabiamente moderado, es el más firme apoyo de una buena constitución; pero, a poco que sea el exceso de fuerza que posea, lo trastorna todo: la debilidad no está en su naturaleza, y con tal que sea algo, nunca es menos de lo que es preciso que sea.

Degenera en tiranía cuando usurpa el poder ejecutivo, del cual no es sino el moderador, y cuando quiere dispensar de las leyes, a las que sólo debe proteger. El enorme poder de los éforos, que no constituyó peligro alguno en tanto que Esparta conservó sus costumbres, aceleró la corrupción comenzada. La sangre de Agis, ahorcado por estos tiranos, fue vengada por su sucesor: el crimen y el castigo de los éforos apresuraron igualmente la pérdida de la república, y después de Cleómenes, Esparta ya no fue nada. Roma perdió también por seguir el mismo camino; y el poder excesivo de los tribunos, usurpado por grados, sirvió, por fin, con la ayuda de leyes hechas para proteger la libertad, como salvaguardia a los emperadores que la destruyeron. En cuanto al Consejo de los Diez, de Venecia, es un tribunal de sangre, igualmente horrible para los patricios como para el pueblo, que lejos de proteger altamente las leyes, no sirve ya, después de su envilecimiento, sino para recibir en las tinieblas los golpes que no osa detener.

El tribunado se debilita, como el gobierno, por la multiplicación de sus miembros. Cuando los tribunales del pueblo romano, en sus comienzos, en número de dos, después de cinco, quisieron doblar este número, el Senado los dejó hacer seguro de contener a los unos por los otros; lo que, al fin, aconteció.

El mejor medio de prevenir las usurpaciones de tan temible cuerpo, medio del cual ningún gobierno se ha dado cuenta hasta ahora, sería no hacer este cuerpo permanente, sino reglamentar los intervalos durante los cuales permanecería suprimido. Estos intervalos, que no deberían ser tan grandes que dejasen tiempo de que se consolidasen los abusos, pueden ser fijados por la ley, de manera que resulte fácil reducirlos, en caso de necesidad, a comisiones extraordinarias.

Este medio me parece que no ofrece inconveniente alguno, porque como no forma parte el tribunado, según he dicho, de la constitución, puede ser quitado, sin que sufra ésta por ello; y me parece eficaz, porque un magistrado nuevamente restablecido no parte del poder que tenía su predecesor, sino del que la ley le da.

CAPÍTULO VI

DE LA DICTADURA

La inflexibilidad de las leyes, que les impide plegarse a los acontecimientos, puede en ciertos casos, hacerlas perniciosas y causar la pérdida del Estado en sus crisis. El orden y la lentitud de las formas exigen un espacio de tiempo que las circunstancias niegan algunas veces. Pueden presentarse mil casos que no ha previsto el legislador, y es una previsión muy necesaria comprender que no se puede prever todo.

No es preciso, pues, querer afirmar las instituciones políticas hasta negar el poder de suspender su efecto. Esparta mismo ha dejado dormir sus leyes.

Mas exclusivamente los mayores peligros pueden hacer vacilar y alterar el orden público, y no se debe jamás detener el poder sagrado de las leyes sino cuando se trata de la salvación de la patria. En estos casos raros y manifiestos se provee a la seguridad pública por un acto particular que confía la carga al más digno. Esta comisión puede darse de dos maneras, según la índole del peligro.

Si para remediarlo basta con aumentar la actividad del gobierno, se le concentra en uno o dos de sus miembros; así no es la autoridad de las leyes lo que se altera, sino solamente la forma de su administración; porque si el peligro es tal que el aparato de las leyes es un obstáculo para garantizarlo, entonces se nombra un jefe supremo, que haga callar todas las leyes y suspenda un momento la autoridad soberana. En semejante caso, la voluntad general no es dudosa, y es evidente que la primera intención del pueblo consiste en que el Estado no perezca. De este modo la suspensión de la autoridad legislativa no la abole; el magistrado que la hace callar no puede hacerla hablar: la domina sin poder representarla. Puede hacerlo todo, excepto leyes.

El primer medio se empleaba por el Senado romano cuando encargaba a los cónsules, por una fórmula consagrada, de proveer a la salvación de la república. El segundo tenía lugar cuando uno de los dos cónsules nombraba un dictador [12], uso del cual Alba había dado el ejemplo a Roma.

En los comienzos de la república se recurrió con mucha frecuencia a la dictadura, porque el Estado no tenía aún base bastante fija como para poder sostenerse por la sola fuerza de su constitución.

La costumbre, al hacer superfluas muchas precauciones que hubiesen sido necesarias en otro tiempo, no temía ni que un dictador abusase de su autoridad ni que intentase conservarla pasado el plazo. Parecía, por el contrario, que un poder tan grande era una carga para aquel que la ostentaba, a juzgar por la prisa con que trataba de deshacerse de ella, como si fuese un puesto demasiado penoso y demasiado peligroso el ocupar el de las leyes.

Así, no es el peligro del abuso, sino el del envilecimiento, lo que me hace censurar el uso indiscreto de esta suprema magistratura en los primeros tiempos; porque mientras se prolongaba en elecciones, en dedicatorias, en cosas de pura formalidad, era de temer que adviniese menos temible en caso necesario, y que

---

[12] Este nombramiento se hacía de noche y en secreto, como si se hubiese tenido vergüenza de poner a un hombre por encima de las leyes.

se acostumbrasen a mirar como un título vano lo que no se empleaba más que en vanas ceremonias.

Hacia el final de la república, los romanos, que habían llegado a ser más circunspectos, limitaron el uso de la dictadura con la misma falta de razón que la habían prodigado otras veces. Era fácil ver que su temor no estaba fundado; que la debilidad de la capital constituía entonces su seguridad contra los magistrados que abrigaban en su seno; que un dictador podía, en ciertos casos, suspender las libertades públicas, sin poder nunca atentar contra ellas, y que los hierros de Roma no se forjarían en la misma Roma, sino en sus ejércitos. La pequeña resistencia que hicieron Mario a Sila y Pompeyo a César muestra bien lo que se puede esperar de la autoridad del interior contra la fuerza de fuera.

Este error les hizo cometer grandes faltas; por ejemplo, el de no haber nombrado un dictador en el asunto de Catilina, pues como se trataba de una cuestión del interior de la ciudad y, a lo más, de alguna provincia de Italia, dada la autoridad sin límites que las leyes concedían al dictador, hubiese disipado fácilmente la conjura, que sólo fue ahogada por un concurso feliz de azares que nunca debe esperar la prudencia humana.

En lugar de esto, el Senado se contentó con entregar todo su poder a los cónsules; por lo cual ocurrió que Cicerón, por obrar eficazmente, se vio obligado a pasar por cima de este poder en un punto capital, y si bien los primeros transportes de júbilo hicieron aprobar su conducta, a continuación se le exigió, con justicia, dar cuenta de la sangre de los ciudadanos vertida contra las leyes; reproche que no se le hubiese podido hacer a un dictador. Pero la elocuencia del cónsul lo arrastró todo, y él mismo, aunque romano, amando más su gloria que su patria, no buscaba tanto el medio más legítimo y seguro de salvar al Estado cuanto el de alcanzar el honor en este asunto [13]. Así, fue

---

[13] Esto es de lo que no podía responder al proponer un dictador, no atreviéndose a nombrarse a sí mismo y no pudiendo estar seguro de que lo nombrase su colega.

honrado en justicia como liberador de Roma y castigado, también en justicia, como infractor de las leyes. Por muy brillante que haya sido su retirada, es evidente que fue un acto de gracia.

Por lo demás, de cualquier modo que sea conferida esta importante comisión, es preciso limitar su duración a un término muy corto, a fin de que no pueda nunca ser prolongado. En las crisis que dan lugar a su implantación, el Estado es inmediatamente destruido o salvado y, pasada la necesidad apremiante, la dictadura, o es tiránica, o vana. En Roma, los dictadores no lo eran más que por seis meses; pero la mayor parte de ellos abdicaron antes de este plazo. Si éste hubiese sido más largo, acaso habrían tenido la tentación de prolongarlo, como lo hicieron los decenviros con el de un año. El dictador no disponía de más tiempo que el que necesitaba para proveer a la necesidad que había motivado su elección; mas no lo tenía para pensar en otros proyectos.

CAPÍTULO VII

DE LA CENSURA

Del mismo modo que la declaración de la voluntad general se hace por la ley, la del juicio público se hace por la censura. La opinión pública es una especie de ley, cuyo censor es el ministro, que no hace más que aplicarla a los casos particulares, a ejemplo del príncipe.

Lejos, pues, de que el tribunal censorial sea el árbitro de la opinión del pueblo, no es sino su declarador, y tan pronto como se aparte de él sus decisiones son vanas y no surten efecto.

Es inútil distinguir las costumbres de una nación de los objetos de su estimación, porque todo ello se refiere al mismo principio y se confunde necesariamente. Entre todos los pueblos del mundo no es la Naturaleza, sino la opinión, la que decide de la elección de sus placeres. Corregid las opiniones de los hombres, y sus costumbres se depurarán por sí mismas; se ama siempre lo que es hermoso y lo que se considera como tal; pero en este jui-

cio es en el que se equivoca uno; por tanto, este juicio es el que se trata de corregir. Quien juzga de las costumbres, juzga del honor, y quien juzga del honor toma su ley de la opinión.

Las opiniones de un pueblo nacen de su constitución. Aunque la ley no corrige las costumbres, la legislación las hace nacer; cuando la legislación se debilita, las costumbres degeneran; pero entonces el juicio de los censores no hará lo que la fuerza de las leyes no haya hecho.

Se sigue de aquí que la censura puede ser útil para conservar las costumbres, jamás para restablecerlas. Estableced censores durante el vigor de las leyes; mas tan pronto como éstas lo hayan perdido, todo está perdido: nada legítimo tendrá fuerza cuando carezcan de ella las leyes.

La censura mantiene las costumbres, impidiendo que se corrompan las opiniones, conservando su rectitud mediante sabias aplicaciones y, a veces, hasta fijándolas cuando son inciertas. El uso de los suplentes en los duelos, llevado hasta el extremo en el reino de Francia, fue abolido por estas solas palabras de un edicto del rey: «En cuanto a los que tienen la cobardía de llevar consigo suplentes». Este juicio, previniendo al del público, lo resolvió de pronto en un sentido dado. Pero cuando los mismos edictos quisieron declarar que era también una cobardía batirse en duelo —cosa muy cierta, pero contraria a la opinión común—, el público se burló de esta decisión, sobre la cual su juicio estaba ya formado.

He dicho en otra parte [14] que, no estando sometida la opinión pública a la coacción, no ha menester de vestigio alguno en el tribunal establecido para representarla. Nunca se admirará demasiado con qué arte ponían en práctica los romanos este resorte, completamente perdido para los modernos, y aun mejor que los romanos, los lacedemonios.

Habiendo emitido una opinión buena un hombre de malas costumbres en el Consejo de Esparta, los éforos, sin tenerlo en

---

[14] No hago más que indicar en este capítulo lo que ya he tratado más extensamente en la *Lettre a M. d'Alambert.*

cuenta, hicieron proponer la misma opinión a un ciudadano virtuoso[15]. ¡Qué honor para el uno, qué nota para el otro, sin haber recibido palabra alguna de alabanza, ni censura ninguno de los dos! Ciertos borrachos de Samos[16] mancillaron el tribunal de los éforos; al día siguiente, por edicto público, fue permitido a los de Samos ser indignos. Un verdadero castigo hubiese sido menos severo que semejante impunidad. Cuando Esparta se pronunció sobre lo que es o no honrado, Grecia no apeló de sus resoluciones.

CAPÍTULO VIII

DE LA RELIGIÓN CIVIL

Los hombres no tuvieron al principio más reyes que los dioses ni más gobierno que el teocrático. Hicieron el razonamiento de Calígula, y entonces razonaron con justicia. Se necesita una larga alteración de sentimientos e ideas para poder resolverse a tomar a un semejante por señor y a alabarse de que de este modo se vive a gusto.

Del solo hecho de que a la cabeza de esta sociedad política se pusiese a Dios resultó que hubo tantos dioses como pueblos. Dos pueblos extraños uno a otro, y casi siempre enemigos, no pudieron reconocer durante mucho tiempo un mismo señor; dos ejércitos que se combaten, no pueden obedecer al mismo jefe. Así, de las divisiones nacionales resultó el poli-

---

[15] Plutarco, *Dicțis notables des Lacédémoniens,* 69 (ed.).

[16] Eran de otra isla que la delicadeza de la lengua francesa prohíbe nombrar en esta ocasión. Se comprende difícilmente cómo el nombre de una isla puede herir la *delicadeza de la lengua francesa.* Para comprenderlo, hay que saber que Rousseau ha tomado este rasgo de Plutarco *(Dicts notables des lacédémoniens),* quien lo cuenta con toda su crudeza y lo atribuye a los habitantes de Chío. Rousseau, al no nombrar esta isla, ha querido evitar un juego de palabras y no excitar la risa en un asunto serio.

Aelien (lib. II, cap. XV) refiere también este hecho; pero aminora el bochorno diciendo que el tribunal de los éforos fue *cubierto de hollín.*

(Nota de M. Petitain).

teísmo, y de aquí la intolerancia teológica y civil, que, naturalmente, es la misma, como se dirá a continuación.

La fantasía que tuvieron los griegos para recobrar sus dioses entre los pueblos bárbaros provino de que se consideraban también soberanos naturales de estos pueblos. Pero existe en nuestros días una erudición muy ridícula, como es la que corre sobre la identidad de los dioses de las diversas naciones. ¡Como si Moloch, Saturno y Cronos pudiesen ser el mismo dios! ¡Como si el Baal de los fenicios, el Zeus de los griegos y el Júpiter de los latinos pudiesen ser el mismo! ¡Como si pudiese quedar algo de común a seres quiméricos que llevan diferentes nombres!

Si se pregunta cómo no había guerras de religión en el paganismo, en el cual cada Estado tenía su culto y sus dioses, contestaré que por lo mismo que cada Estado, al tener un culto y un gobierno propios, no distinguía en nada sus dioses de sus leyes. La guerra política era también teológica; los departamentos de los dioses estaban, por decirlo así, determinados por los límites de las naciones. El dios de un pueblo no tenía ningún derecho sobre los demás pueblos. Los dioses de los paganos no eran celosos: se repartían entre ellos el imperio del mundo; el mismo Moisés y el pueblo hebreo se prestaban algunas veces a esta idea al hablar del Dios de Israel. Consideraban, ciertamente, como nulos los dioses de los cananeos, pueblos proscritos consagrados a la destrucción y cuyo lugar debían ellos ocupar. Mas ved cómo hablaban de las divinidades de los pueblos vecinos, a los cuales les estaba prohibido atacar: «La posesión de lo que pertenece a Chamos, vuestro dios —decía Jefté a los ammonitas—, ¿no os es legítimamente debida? Nosotros poseemos, con el mismo título, las tierras que nuestro dios vencedor ha adquirido» [17]. Esto era, creo, una

[17] «Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus, tibi jure debentur?» (Jug., XI, 24). Tal es el texto de la Vulgata. El padre de Carriéres, lo ha traducido: «¿No creéis tener derecho a poseer lo que pertenece a Chamos, vuestro dios?». Yo ignoro la fuerza del texto hebreo; pero veo que, en la Vulgata, Jefté reconoce positivamente el derecho del dios Chamos, y que el traductor francés debilita este reconocimiento por un *según vosotros* que no está en el latín.

reconocida paridad entre los derechos de Chamos y los del Dios de Israel.

Pero cuando los judíos, sometidos a los reyes de Babilonia y más tarde a los reyes de Siria, quisieron obstinarse en no reconocer más dios que el suyo, esta negativa, considerada como una rebelión contra el vencedor, les atrajo las persecuciones que se leen en su historia, y de las cuales no se ve ningún otro ejemplo antes del cristianismo [18].

Estando, pues, unida cada religión únicamente a las leyes del Estado que las prescribe, no había otra manera de convertir a un pueblo que la de someterlo, ni existían más misioneros que los conquistadores; y siendo ley de los vencidos la obligación de cambiar de culto, era necesario comenzar por vencer antes de hablar de ello. Lejos de que los hombres combatiesen por los dioses, eran, como en Homero, los dioses los que combatían por los hombres; cada cual pedía al suyo la victoria y le pagaba con nuevos altares. Los romanos, antes de tomar una plaza, intimaban a sus dioses a abandonarla, y cuando dejaban a los tarentinos con sus dioses irritados es que consideraban a estos dioses como sometidos a los suyos u obligados a rendirles homenaje. Dejaban a los vencidos sus dioses, como les dejaban sus leyes. Una corona al Júpiter del Capitolio era con frecuencia el único tributo que les imponían.

En fin: habiendo extendido los romanos su culto y sus dioses al par que su Imperio, y habiendo adoptado con frecuencia ellos mismos los de los vencidos, concediendo a unos y a otros el derecho de ciudad, halláronse insensiblemente los pueblos de este vasto Imperio con multitud de dioses y de cultos, los mismos próximamente, en todas partes; y he aquí cómo el paganismo no fue al fin en el mundo conocido sino una sola y misma religión.

En estas circunstancias fue cuando Jesús vino a establecer sobre la tierra su reino espiritual; el cual, separando el sistema

---

[18] Es evidente que la guerra de los focenses, llamada guerra sagrada, no era guerra de religión; tenía por objeto castigar sacrilegios y no someter infieles.

teológico del político, hizo que el Estado dejase de ser uno y originó divisiones intestinas, que jamás han dejado de agitar a los pueblos cristianos. Ahora bien; no habiendo podido entrar nunca esta idea nueva de un reino del otro mundo en la cabeza de los paganos, miraron siempre a los cristianos como verdaderos rebeldes, que bajo una hipócrita sumisión no buscaban más que el momento de hacerse independientes y dueños y usurpar diestramente la autoridad que fingían respetar en su debilidad. Tal fue la causa de las persecuciones.

Lo que los paganos habían temido, ocurrió. Entonces todo cambió de aspecto: los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y en seguida se ha visto a tal pretendido reino del otro mundo advenir en éste, bajo un jefe visible, el más violento despotismo.

Sin embargo, como siempre ha habido un príncipe y leyes civiles, ha resultado de este doble poder un perpetuo conflicto de jurisdicción, que ha hecho imposible toda buena organización en los Estados cristianos y jamás se ha llegado a saber cuál de los dos, si el señor o el sacerdote, era el que estaba obligado a obedecer.

Muchos pueblos, sin embargo, en Europa o en su vecindad, han querido conservar o restablecer el antiguo sistema, pero sin éxito; el espíritu del cristianismo lo ha ganado todo. El culto sagrado ha permanecido siempre, o se ha convertido de nuevo en independiente del soberano y sin unión necesaria con el cuerpo del Estado. Mahoma tuvo aspiraciones muy sanas; trabó bien su sistema político, y en tanto que subsistió la forma de su gobierno bajo los califas, sus sucesores, este gobierno fue exactamente uno y bueno en esto. Pero habiendo llegado al florecimiento los árabes y convertidos en cultos, corteses, blandos y cobardes, fueron sojuzgados por los bárbaros, y entonces la división entre los dos poderes volvió a comenzar. Aunque esta dualidad sea menos aparente entre los mahometanos que entre los cristianos, se encuentra en todas partes, sobre todo en la secta de Alí y hay Estados, como Persia, donde no deja de hacerse sentir.

Entre nosotros, los reyes de Inglaterra se han constituido como jefes de la Iglesia; otro tanto han hecho los *zares,* pero aun con este título son menos señores en ella que ministros; no han adquirido tanto el derecho de cambiarla cuanto el poder de mantenerla; no son allí legisladores, sino que sólo son principes. Dondequiera que el clero constituye un cuerpo[19] es señor y legislador en su patria. Hay, pues, dos poderes, dos soberanos, en Inglaterra y en Rusia, lo mismo que antes.

De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto bien el mal y el remedio; que se ha atrevido a proponer reunir las dos cabezas del águila y reducir todo a unidad política, sin lo cual jamás estará bien constituido ningún Estado ni gobierno. Pero ha debido ver que el espíritu dominador del cristianismo era incompatible con su sistema, y que el interés del sacerdote sería siempre más fuerte que el del Estado. Lo que ha hecho odiosa su política no es tanto lo que hay de horrible y falso en ella cuanto lo que encierra de justo y cierto[20].

Yo creo que desarrollando desde este punto de vista los hechos históricos se refutarían fácilmente los sentimientos opuestos de Bayle y de Warburton, uno de los cuales pretende que ninguna religión es útil al cuerpo político, en tanto sostiene el otro, por el contrario, que el cristianismo es el más firme apoyo de él. Se podría probar al primero que jamás fue fundado un Estado sin que la religión le sirviese de base, y al

---

[19] Es preciso notar bien que no son tanto asambleas formales, cuales las de Francia, las que unen el clero en un cuerpo, como la comunión de las Iglesias. La comunión y la excomunión son el pacto social del clero, pacto con el cual será siempre el dueño de los pueblos y de los reyes. Todos los sacerdotes que comulgan juntos son ciudadanos, aunque estén en los dos extremos del mundo. Esta invención es una obra maestra en política. No había nada semejante entre los sacerdotes paganos; por ello no hicieron nunca del clero un cuerpo.

[20] Ved, entre otras, en una carta de Grotius a su hermano, del 11 de abril de 1643, lo que este sabio aprueba y lo que censura respecto al libro *De Cive.* Es cierto que, llevado por la indulgencia, parece perdonar al autor el bien en aras del mal; pero todo el mundo no es tan clemente.

segundo, que la ley cristiana es en el fondo más perjudicial que útil a la fuerte constitución de Estado. Para terminar de hacerme entender, sólo hace falta dar un poco más de precisión a las ideas demasiado vagas de religión relativas a mi asunto.

La religión, considerada en relación con la sociedad, que es o general o particular, puede también dividirse en dos clases, a saber: la religión del hombre y la del ciudadano. La primera, sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto puramente interior del Dios supremo y a los deberes eternos de la Moral, es la pura y simple religión del Evangelio, el verdadero teísmo y lo que se puede llamar el derecho divino natural. La otra, inscrita en un solo país, le da sus dioses, sus patronos propios y tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos y su culto exterior, prescrito por leyes. Fuera de la nación que la sigue, todo es para ella infiel, extraño, bárbaro; no entiende los deberes y los derechos del hombre sino hasta donde llegan sus altares. Tales fueron las religiones de los primeros pueblos, a las cuales se puede dar el nombre de derecho divino, civil o positivo.

Existe una tercera clase de religión, más rara, que dando a los hombres dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios y les impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos. Tal es la religión de los lamas, la de los japoneses y el cristianismo romano. Se puede llamar a esto la religión del sacerdote, y resulta de ella una clase de derecho mixto e insociable que no tiene nombre.

Considerando políticamente estas tres clases de religiones, se encuentran en ellas todos los defectos de éstas. La tercera es tan evidentemente mala, que es perder el tiempo distraerse en demostrarlo; todo lo que rompe la unidad social no tiene valor ninguno; todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo, tampoco tienen valor alguno.

La segunda es buena en cuanto reúne el culto divino y el amor de las leyes, y, haciendo a la patria objeto de la adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al Estado es servir al dios tutelar. Es una especie de teocracia, en la cual no se

debe tener otro pontífice que el príncipe ni otros sacerdotes más que los magistrados. Entonces, morir por la patria es ir al martirio; violar las leyes es ser impío, y someter a un culpable a la execración pública es dedicarlo a la cólera de los dioses: *Sacer esto*. Pero es mala porque, estando fundada sobre el error y la mentira, engaña a los hombres, los hace crédulos, supersticiosos y ahoga el verdadero culto de la Divinidad en un vano ceremonial.

Pero es mala, además, porque al ser exclusiva y tiránica hace a un pueblo sanguinario e intolerante, de modo que no respira sino ambiente de asesinatos y matanzas, y cree hacer una acción santa matando a cualquiera que no admite sus dioses. Esto coloca a un pueblo semejante en un estado natural de guerra con todos los demás, muy perjudicial para su propia seguridad.

Queda, pues, la religión del Hombre, o el cristianismo, no el de hoy, sino el del Evangelio, que es completamente diferente. Por esta religión santa, sublime, verdadera, los hombres, hijos del mismo dios, se reconocen todos hermanos, y la sociedad que los une no se disuelve ni siquiera con la muerte.

Mas no teniendo esta religión ninguna relación con el cuerpo político, deja que las leyes saquen la fuerza de sí mismas, sin añadirle ninguna otra, y de aquí que uno de los grandes lazos de la sociedad particular quede sin efecto. Más aún; lejos de unir los corazones de los ciudadanos al Estado, los separa de él como de todas las cosas de la tierra. No conozco nada más contrario al espíritu social.

Se nos dice que un pueblo de verdaderos cristianos formaría la más perfecta sociedad que se puede imaginar. No veo en esta suposición más que una dificultad: que una sociedad de verdaderos cristianos no sería una sociedad de hombres.

Digo más: que esta supuesta sociedad no sería, con toda esta perfección, ni la más fuerte ni la más durable; a fuerza de ser perfecta, carecería de unión, y su vicio destructor radicaría en su perfección misma.

Cada cual cumpliría su deber: el pueblo estaría sometido a las leyes; los jefes serían justos y moderados; los magistrados,

íntegros, incorruptibles; los soldados despreciarían la muerte; no habría ni vanidad ni lujo. Todo esto está muy bien; pero miremos más lejos.

El cristianismo es una religión completamente espiritual, que se ocupa únicamente de las cosas del cielo; la patria del cristianismo no es de este mundo. Cumple con su deber, es cierto; pero lo cumple con una profunda indiferencia sobre el buen o mal éxito. Con tal que no haya nada que reprocharle, nada le importa que vaya bien o mal aquí abajo. Si el Estado es floreciente, apenas si se atreve a gozar de la felicidad pública; teme enorgullecerse de la gloria de su país; si el Estado decae, bendice la mano de Dios, que se deja sentir sobre su pueblo.

Para que la sociedad fuese pacífica y la armonía se mantuviese, sería preciso que todos los ciudadanos, sin excepción, fuesen igualmente buenos cristianos; pero si, desgraciadamente, surge un solo ambicioso, un solo hipócrita, un Catilina o, por ejemplo, un Cromwell, seguramente daría al traste con sus piadosos compatriotas. La caridad cristiana no permite fácilmente pensar mal en el prójimo. Así pues, desde el momento en que encuentre, mediante alguna astucia, el arte de imponerse y apoderarse de una parte de la autoridad pública, nos hallaremos ante un hombre constituido en dignidad. Dios quiere que se le respete: en seguida se convierte, por tanto, en un poder; Dios quiere que se le obedezca. Si el depositario de este poder abusa de él, es la vara con que Dios castiga a sus hijos. Si se convenciesen de que había que echar al usurpador, sería preciso turbar el reposo público, usar de violencia, verter la sangre; pero todo ello concuerda mal con la dulzura del cristianismo, y, después de todo, ¿qué importa que sea libre o esclavo en este valle de miserias? Lo esencial es ir al paraíso, y la resignación no es sino un medio más para conseguirlo.

Si sobreviene alguna guerra extranjera, los ciudadanos marchan sin trabajo al combate; ninguno de ellos piensa huir; cumplen con su deber, pero sin pasión por la victoria; saben morir mejor que vencer. Que sean vencedores o vencidos,

¿qué importa? ¿No sabe la Providencia mejor que ellos lo que les conviene? Imagínese qué partido puede sacar de su estoicismo un enemigo soberbio, impetuoso, apasionado. Poned frente a ellos estos pueblos generosos, a quienes devora el ardiente amor de la gloria y de la patria; suponed vuestra república cristiana frente a Esparta o a Roma: los piadosos cristianos serán derrotados, aplastados, destruidos, antes de haber tenido tiempo de reconocerse, o no deberán su salvación sino al desprecio que su enemigo conciba por ellos. Era un buen juramento, a mi juicio, el de los soldados de Fabio: no juraron morir o vencer; juraron volver vencedores, y mantuvieron su juramento. Nunca hubiesen hecho los cristianos nada semejante; hubiesen creído tentar a Dios.

Pero me equivoco al hablar de una república cristiana; cada una de estas palabras excluye a la otra. El cristianismo no predica sino sumisión y dependencia. Su espíritu es harto favorable a la tiranía para que ella no se aproveche de ello siempre. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben, y no se conmueven demasiado: esta corta vida ofrece poco valor a sus ojos.

Se nos dice que las tropas cristianas son excelentes; yo lo niego: que se me muestre alguna. Por lo que a mí toca, no conozco tropas cristianas. Se me citarán las Cruzadas. Sin discutir el valor de las Cruzadas, haré notar que, lejos de ser cristianos, eran soldados del sacerdote, eran ciudadanos de la Iglesia, se batían por su país espiritual, que él había convertido en temporal no se sabe cómo. Interpretándolo como es debido, esto cae dentro del paganismo; puesto que el Evangelio no establece en parte alguna una religión nacional, toda guerra sagrada se hace imposible entre los cristianos.

Bajo los emperadores paganos, los soldados cristianos eran valientes; todos los autores cristianos lo afirman, y yo lo creo; se trataba de una emulación de honor contra las tropas paganas. Desde que los emperadores fueron cristianos, esta emulación desapareció, y cuando la cruz hubo desterrado al águila, todo el valor romano dejó de existir.

Pues poniendo a un lado las consideraciones políticas, volvamos al derecho y fijemos los principios sobre este punto importante. El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos no traspasa, como he dicho, los límites de la utilidad pública[21]. Los súbditos no tienen, pues, que dar cuenta al soberano de sus opiniones sino en tanto que estas opiniones importan a la comunidad. Ahora bien; importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros sino en tanto que estos dogmas se refieren a la moral y a los deberes que aquel que la profesa está obligado a cumplir respecto de los demás. Cada cual puede tener, por lo demás, las opiniones que le plazca, sin que necesite enterarse de ello el soberano; porque como no tiene ninguna competencia en el otro mundo, cualquiera que sea la suerte de los súbditos en una vida postrera, no es asunto que a él competa, con tal que sean buenos ciudadanos en ésta.

Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel[22]. No puede obligar a nadie a creerles, pero puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea; puede desterrarlos, no por impíos, sino por insociables, por incapaces de amar since-

---

[21] «En la república —dice el marqués de Argenson— cada cual es perfectamente libre en aquello que no perjudica a los demás». He aquí el límite invariable; no se le puede colocar con más exactitud. No he podido resistirme al placer de citar algunas veces este manuscrito, aunque no es conocido del público, para hacer honor a la memoria de un hombre ilustre y respetable, que había conservado, hasta en el ministerio, el corazón de un verdadero ciudadano y puntos de vista sanos y rectos sobre el gobierno de su país. [*Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* (ed.)].

[22] César, al defender a Catilina, intentaba establecer el dogma de la mortalidad del alma. Catón y Cicerón, para refutarlo, no se divirtieron en filosofar; se contentaron con demostrar que César hablaba como mal ciudadano y anticipaba una doctrina perniciosa para el Estado. En efecto: de esto es de lo que debía juzgar el Senado de Roma, y no de una cuestión de teología.

ramente a las leyes, la justicia, e inmolar la vida, en caso de necesidad, ante el deber. Si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no los creyese, sea condenado a muerte; ha cometido el mayor de los crímenes: ha mentido ante las leyes.

Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, en pequeño número, enunciados con precisión, sin explicación ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida, por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes; he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: la intolerancia; ésta entra en los cultos que hemos excluido.

Los que distinguen la intolerancia civil de la teológica, se equivocan en mi opinión. Estas dos intolerancias son inseparables. Es imposible vivir en paz con gentes a quienes se cree condenadas; amarlas, sería odiar a Dios, que las castiga; es absolutamente preciso rechazarlas o atormentarlas. Dondequiera que la intolerancia teológica está admitida, es imposible que no tenga algún efecto civil[23], y tan pronto como lo tiene, el soberano deja de serlo, hasta en lo temporal; desde entonces los sacerdotes son los verdaderos amos; los reyes, sus subordinados.

---

[23] Siendo, por ejemplo, un contrato civil el matrimonio, tiene efectos civiles, sin los cuales es imposible que exista la sociedad. Supongamos que un clero termina por atribuirse a sí exclusivamente el derecho de autorizar este acto, derecho que necesariamente debe usurpar en toda religión intolerante, ¿no es evidente que al hacer valer para ello la autoridad de la Iglesia hará vana la del príncipe, que no tendría más súbditos que los que el clero les quiere dar? Dueño de casar o no casar a las personas, según tengan o no tal o cual doctrina, según admitan o rechacen tal o cual formulario, según le sean más o menos sumisos, conduciéndose prudentemente y manteniéndose firmes, ¿no es claro que dispondría sólo él de las herencias, de los cargos, de los ciudadanos, del Estado mismo, que no podría subsistir una vez compuesto sólo de bastardos? Pero se dirá: se estimará este abuso, se aplazará, se decretará y se le someterá al poder temporal. ¡Qué lástima! El clero, por poco que tenga, no digo de valor, sino de buen sentido, dejará hacer y seguirá su camino; dejará tranquilamente apelar, decretar, embargar y acabará por ser dueño. Me parece que no es un sacrificio muy grande abandonar una parte cuando se está seguro de apoderarse de todo.

que la gente del campo, que venía a Roma para sus asuntos, no tenía tiempo de pasar el día en la plaza pública. En cuanto a la tercera, el Senado tenía sujeto a un pueblo orgulloso e inquieto y templaba el ardor de los tribunos sediciosos; pero éstos encontraron más de un medio de librarse de esta molestia.

Las leyes y la elección de los jefes no eran los únicos puntos sometidos al juicio de los comicios. Habiendo usurpado el pueblo romano las funciones más importantes del gobierno, se puede decir que la suerte de Europa estaba reglamentada por sus asambleas. Esta variedad de objetos daba lugar a las diversas formas que tomaban aquéllas según las materias sobre las cuales tenía que decidir.

Para juzgar de estas diversas formas, basta compararlas. Rómulo, al instituir las curias, se proponía contener al Senado por el pueblo y al pueblo por el Senado, dominando igualmente sobre todos. Dio, pues, al pueblo, de este modo, toda la autoridad del número, para contrarrestar la del poder y la de las riquezas que dejaba a los patricios. Pero, según el espíritu de la monarquía, dejó, sin embargo, más ventajas a los patricios por la influencia de sus clientes sobre la pluralidad de los sufragios. Esta admirable institución de los patronos y de los clientes fue una obra maestra de política y de humanidad, sin la cual el patriciado, tan contrario al espíritu de la república, no hubiese podido subsistir solo. Roma ha tenido el honor de dar al mundo este hermoso ejemplo, del cual nunca resultó abuso, y que, sin embargo, no ha sido seguido jamás.

El haber subsistido bajo los reyes hasta Servio esta misma forma de las curias, y el no ser considerado como legítimo el reinado del último Tarquino, fueron la causa de que se distinguiesen generalmente las leyes reales con el nombre de *leges cariatae.*

Bajo la república, las curias, siempre limitadas a cuatro tribus urbanas, y no conteniendo más que el populacho de Roma, no podían convenir, ni al Senado, que estaba a la cabeza de los patricios, ni a los tribunos, que, aunque plebeyos, se hallaban al frente de los ciudadanos acomodados. Cayeron, pues, en el

En toda la historia de las ideas políticas no existe ninguna obra que haya ejercido un influjo comparable sobre el pensamiento político democrático al que ha tenido y sigue teniendo el **Contrato social** (1762) de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). El propio autor resume así su propósito al escribirla: «Quiero averiguar si puede haber en el poder civil alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser. Procuraré aliar siempre, en esta indagación, lo que la ley permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas».

El resultado será, en palabras de Fernando de los Ríos (1879-1947), traductor de esta edición, «un libro de valor eterno que al plantearse los problemas de la vida civil lo hace sobre tales bases, que siempre habrán de necesitar ser o confirmadas o contradichas y, en todo caso, nadie podrá dejarlas de tomar como punto de referencia».

La concepción russoniana de la democracia y su incorporación al constitucionalismo requiere hoy, sin duda, una lectura crítica; para ella prepara el Prólogo de esta edición Manuel Tuñón de Lara.





AUSTRAL
CIENCIAS Y HUMANIDADES
165

978-84-670-2379-4

